احمد زكي ابو شادي
A. Z. Abushady

Mawqif al-ʻaql wa-al-ʻilm

موقف العقل والعلم والعالم

من رب العالمين

وعباده المرسلين

Ṣabrī, Muṣṭafá

تأليف

مصطفى صبرى
شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

الجزء الثالث v. 3

Front

[١٣٦٩هـ — ١٩٥٠م]

طبع بدار إحياء الكتب العربية
عيسى البابى الحلبى وشركاه

بسم الله الرحمن الرحيم

تكملة الفصل الرابع

مسألة تعليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلا مختارا مع الكلام فى أفعال الإنسان الاختيارية

مما لابد من التنبيه عليه ونحن أطرينا فى دليل العلة الغائية على تعبير الغربيين ، أن المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله بالغرض الذى يقال عنه العلة الغائية أيضا وقد وَجد أناس ممن جهلوا غمط علماء الكلام حقهم ولاسيما الأشاعرة منهم، ديدناً لهم كابن رشد الأندلسى وابن تيمية الحرانى وابن قيم الجوزية وصدر الدين الشيرازى، وسيلة فى مذهبهم هذا لكيل الطعن فيهم فاتهموهم باخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازم لإخلائها عن الأغراض والعلل الغائية بل بإلغاء أظهرِ الأدلة على وجود الصانع العليم الحكيم للعالَم . فهل نحن حين عُنينا فى هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة فى غمطهم واتهامهم ؟

كلا ، إنى أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم النا كرين بجميل وجليل خدمتهم للإسلام وإنى أعرف سمو مرماهم فى عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية التى هى علة لفاعلية الفاعل ، صونا لمقام الألوهية من التأثر فى أفعاله بأي شىء . ومن هنا يقال إن الغرض هو المحرك الأول لأنه الباعث على الإرادة التى هى المحرك الثانى .

وما زعمه ابن رشد الحفيد من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحدوه إليها

كانت أفعاله عبثا واتفاقا فليس بشىء بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية[١] والعبث مالا يفيد فائدة لا مالا يبنى على غرض أو علة غائية . قال الشريف المحقق الجرجانى فى حواشيه على « مختصر المنتهَى » : « الغرض والعلة الغائية ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ فى اعتقاده » .

فهناك أربعة أمور الفائدة والغرض والغاية والعلة الغائية فالأول متحد مع الثالث وهمايوجدان فى الخارج متأخرَين عن الفعل كما أن الثانى متحد مع الرابع وهما لايوجدان إلا فى الذهن متقدمين على الفعل . أما الفائدة والغاية فقد تجتمعان مع الغرض والعلة الغائية كما فى فعل الإنسان الذى بناه فى ذهنه على غرض وعلة غائية وهما ترتبا على ذلك الفعل طبق ما اعتقده فيصح فى هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم الفائدة والغاية أيضا وقد تفترقان عنهما كما إذا أخطأ فى اعتقاده فلم يترتب على فعله ما لأجله كان أقدم على الفعل، فهناك وجد الغرض والعلة الغائية أي وجدا فى ذهن الفاعل ولم توجد الفائدة والغاية . وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية مترتبتين على الفعل من غير أن تكونا غرضا وعلة غائية سبقتا إلى ذهن الفاعل وساقتاه إلى الفعل سواء لم يوجد الغرض والعلة الغائية مع الفائدة والغاية كما فى أفعال الله تعالى أو وجدا ولم يكونا هما

---

[١] وهذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى من دون أن تكون أغراضا له فيها بالنظر إلى علم أصول الدين المبنى على التنزيه ، يمكن فى علم الفقه الباحث فى فروع الأعمال أن تعتبر كالعلل الغائية مع معلولاتها اهتماما بتلك الفوائد وتأييدا لترتبها على أفعاله فيكون الفرق بين نظر العلمين عبارة عن اعتبار الشىء فى أحد العلمين علة غائية وفى الآخر فائدة ، فلا يرد اعتراض العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال الله معللة لما صح كون القياس الفقهى حجة فى نظر علماء الإسلام إلا عند شرذمة لايعتد بهم ، إذ لايلزم من نفى التعليل إلغاء القياس الفقهى بل يمكن تعميم الحكم للملحق بحجة الاشتراك فى الفائدة بدلا من الاشتراك فى العلة فيمكن التفادى من المحذور الفقهى مع اجتناب التعليل فى أفعال الله ولا يمكن التفادى من المحذور الكلامى إذا قيل بالتعليل .

الذين ترتبا على الفعل فائدةً وغايةً كما فى فعل الإنسان الذى أخطأ فى اعتقاده فلم يترتب على فعله ما تصوره غرضا وعلة غائية ولكن ترتبت عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل فصارت فائدة وغاية فقط .

الحاصل أن المصلحة فى فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعته إليه بل تابعة له. وهذا كما نقول إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار. وما قاله الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية : « إن غاية تأثير العلة الغائية فى فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالتُه فى شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه بها والله تعالى أجل من أن يكون متأثرا بشىء من أنواع التأثير الناشىء من جهة الممكنات التى من جملتها الأغراض والمصالح أو مستكملا بشىء منها.. فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله ، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعولَه ، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم فى شأنه تعالى بالقياس على نفسه . وقد ذهب الفيلسوف « ديكارت » إلى أبعد من هذا فقال : « إن الله تعالى لم يخلق الموجودات فحسب بل خلق الماهيات أيضا[١] وخلق فى ضمن خلقها الحقائق أعنى العلاقات المنبعثة من الماهيات.. مثلا إنه خلق المكان وخلق مع الفضاء المثلث ومع المثلث مساواة زواياه الثلاث القائمتين وغيرها من الحقائق

---

[١] فكأنه ينكر قولهم لم يجعل الله المشمش مشمشاً ولكن جعله موجوداً فيقول بل جعله مشمشاً أيضاً .

الهندسية والقوانين المنطقية . فإذا كان زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك » وكأنه يقول ولو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلا لما استحال ولو لم يشأ أن يكون اثنان فى اثنين أربعة لما كان . وفى قول « ديكارت » هذا ـ المغالى فيه شيئا ـ عبرة لمن ادعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام كابن رشد الحفيد ثم انتصب فى كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين على بكرة أبيهم مع أنى أوجس فى معاداتهم المطلقة معاداة الإسلام . فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعالى بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها لزم أن لا يكون الله مختاراً فى أفعاله كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية مستقلا فى اختياره وقد حققنا هذه المسألة فى « تحت سلطان القدر » .

وتقييد الله تعالى فى أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » ، كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب [1] لا يلتئم أيضا بكثير من آيات القرآن الذى يزعم ابن رشد أنه قدوته فى فلسفاته . ففى القرآن جمل مصدرة (بلوشاء) مسندة إلى الله مثل « فلو شاء لهدا كم أجمعين » ، « ولو شاء ربك مافعلوه » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس

---

[١] فالذين يصرون على تعليل أفعال الله ويطيلون ألسنة الطعن فى مذهب من يجتنبون التعليل، إن لم يكونوا من أذناب الفلاسفة مثل ابن رشد وصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار » فهم غافلون عن كون مذهب التعليل ينتهى إلى الجنوح لما اختاره الفلاسفة من الإيجاب فى أفعاله تعالى ولا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك . فلابد أن يكون الله تعالى على هذا المذهب القويم غير محتاج فى أفعاله إلى مرجح على خلاف الانسان المحتاج عندى فى أفعاله المرجح . أما التزام المرجح فى أفعاله تعالى أيضا واعتباره فيما دون الموجب فغير مجد نفعا فى تفريقه عن مذهب الإيجاب كما حققته فى « تحت سلطان القدر » ص ١٣٧ — ١٤٠ وأنت تعرف أن مذهب الإيجاب فى أفعاله تعالى يؤدى إلى القول بقدم العالم كما هو مذهب الفلاسفة .

هداها » ، « أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعا » ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة »، «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء» «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم» ، (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ماجاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولوشاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » فهذه الآيات تنطق بأن الله تعالى لو شاء أن يفعل غير مافعله لفعل وكان له ذلك ، فلو لم يكن له ذلك لما صحت هذه الآيات .

ولا يقال إن معنى تلك الآيات لوشاء الله لفعل كذا لكنه لم يشأه لمانع عن مشيئته وهو تعيّن ماشاءه للفعل وعدم إمكان خلافه لكونه خلاف مقتضى الحكمة. لأنا نقول مصرين على ماقلنا أولا : فإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ماشاء ووقع فلا يكون من حقه أن يقول لو شئت لفعلت كذا وهو يعنى خلاف ما فعله وينوط الأمر بمشيئته فإذا قال ذلك لزم يكون طرفا الأمر جائزين له من غير وجود مانع يمنعه عن مشيئة أى منهما كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام .

ولعل القول بمثل هذا التأويل فى الآيات المذكورة مبنى على رؤية الفرق بين وجود المانع عن الفعل وبين وجود المانع عن مشيئته واعتبار الثانى غير مناف لقدرة الله واختياره فالله تعالى قادر على أن يفعل خلاف ما فعله لوشاء ذلك ولكنه لا يشاء لمانع هو عاله يمنعه عن مشيئته فعندئذ يكون المانع مانعا عن مشيئته لا عن فعله ويكون المانع عن الفعل عدم مشيئته كما هو مقتضى آيات المشيئة المذكورة : وهذا التفريق بين وجود المانع عن الشىء وبين وجود المانع عن مشيئته هو عندى مبنى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار فى أفعاله على معنى أنه « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن

على مذهب الفلاسفة من المؤولين. فالله تعالى فى رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار فى أفعاله مضطر فى إرادته كما هو مذهبنا فى الإنسان حين لم يكن الإنسان مضطرا فى إرادته عند المؤولين . فتكون حرية الله تعالى فى اختياره أنقص من حرية الإنسان فى اختياره على رأى هؤلاء الغافلين واختيار الإنسان المضطر فى إرادته على مذهبنا يرجع إلى ماهو مذهب الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة فى اختيار الله المفسر بقولهم «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » لكن فى الآيات المذكورة آيتين مفسرتين لما هو مراد الله من تلك الآيات وقاضيتين على تأويل المؤولين وهما : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء» و« ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء فى رحمته » حيث تبتدئان بالمشيئة وتنتهيان بالمشيئة. بل من هذا القبيل أيضا قوله تعالى « ولوشاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » وخلاصة معنى هذه الآيات الثلاث أن الله لوشاء لفعل غير مافعله ولكنه لم يشأ ذلك لكونه قد شاء مافعله فمشيئة مالم يفعله لا مانع عنها غير مشيئة مافعله، كما أن مشيئة ما فعله لا موجب لها غير عدم مشيئة مالم يفعله فإلى مشيئته تنتهى الموجبات والموانع .

أما التمسك فى الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ماقاله النحاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول فغلط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة، وقع فيه بجهالة سوغت له كونَه تعوّد تحريف كلمات القرآن عن مواضعها ولا أود أن يقع فيه غيره ، وقد وفيت الكلام عليه فى « تحت سلطان القدر » وربما أتكلم عليه أيضا فى بحث حدوث العالم من هذا الكتاب .

وأما ماقاله ابن رشد فى « كشف مناهج الأدلة » ص ٩١ : « أما قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فهى المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون فى أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهيأين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من

الأسباب المضلة من داخل ومن خارج » فالظاهر أنه تفسير للنص بما معناه أن الله تعالى يخلق مايشاء من أجناس الموجودات فنها ما يكون عرضة للضلال بطبعه والتركيب الذى ركب عليه ومسوقا إليه بما يكتنفه من الأسباب المضلة وهو جنس الإنسان لأنه خُلق وفيه دافع إلى الشر بإزاء مافيه من دافع إلى الخير . ومنها ما يكون عرضة للهداية فقط وهو جنس الملائكة الذى لا يكون فى طبعه وتركيبه مايدفعه إلى الشر. وخلاصته أن الله يهدى فعلا ويضل إعدادا وتهيئة أى يخلق أجناسا مختلفة منها ماهو معَدٌّ للهداية فقط ومنها ما هو معد للضلال أيضاً .

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم بمعنى تهيئتهم للضلال وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد لكن يرد عليه أن قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » أو بالأوضح أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيرا فى القرآن وتأويله بما ذكره ابن رشد مع كونه بعيدا كل البعد كما سنبينه ، لا يتمشى أصلا فى بعض ما ورد منه كقوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لأن إضلال الله لمن يشاء المذكور بعد من زين له سوء عمله لابد أن يحمل على الإضلال الفعلى لا على مجرد التهيئة للضلال وكقوله « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشا ويهدى من يشاء » فيلزم أن يكون الذين يضلهم والذين يهديهم من قوم الرسول أى الإنسان ويلزم أن يكون الهداية والإضلال فعليين لا بمعنى التهيئة لهما لأنهما عامة لأفراد الجنس على قول ابن رشد وكقوله « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصَّعَّد فى السماء » وكقوله « من يضلل الله فلا هادى له ويذرهم فى طغيانهم يعمهون » فلو كان إضلال الله الذى فسره ابن رشد بخلق جنس البشر مهيأين للضلال بالغا فى التهيئة إلى الحد المذكور فى الآيتين الأخيرتين لا نسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقا . ومثلهما قوله تعالى « أتريدون أن تهدوا من

أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا » وقوله « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » فثبت أن الله تعالى يضل من يشاء فعلا ويهدى من يشاء فعلا .

وزيادة على هذا فإن فى تفسير ابن رشد عدمَ الاعتداد بالمهتدين الموجودين فى نوع الإنسان حيث يدخل أفراد النوع جميعا فى جانب من يشاء الله إضلالهم وإن كان ذلك إضلالا بالقوة .

وفيه أيضا بقاء هذا القسم المهتدى من الإنسان غير معلوم السبب فى اهتدائهم فإن كانت هدايتهم من الله يأباه ادخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال لأن كون الله هيأ جنس الإنسان للضلال و كونه هدى بعضهم يتنافيان. وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهيأين للضلال فلم يكن الله يُضل من يشاء ويهدى من يشاء كما نص عليه فى آيات كتابه بل يَضل من يضل من نفسه ويهدى من يهتدى من نفسه، فلماذا يقول إذن « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » ويقول « ومن يضلل الله فما له من هاد » ، ومن يضلل الله فما له من سبيل » فهل يمكن تأويل إضلال الله فى هذه الآيات بمجرد تهيئتهم للضلال من غير أن يضلوا فعلا لأن المهيأين للضلال على تأويل ابن رشد عام لكل من كان فى خلقة الإنسان مع أن فيهم مهتدين فعلا متغلبين على طباعهم فكيف يقول الله إذن « ومن يضلل الله فما له من هاد ، فما له من سبيل » ؟ .

الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضلل الله فلا هادى له » ، « ومن يضلل فلن تجد لهم أولياء من دونه » ، « ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « ومن يهدى الله فما له من مضل» وقال « يُدخل من يشاء فى رحمته » وقال « ولكن جعلناه نورا نهدى

به من نشاء من عبادنا » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيما الإضلال الفعلى ما أنكره ابن رشد .

وفيه أيضا أن الله تعالى ليس له إزاء بنى آدم على تفسيره لقوله تعالى « يُضل من يشاء ويهدى من يشاء » إلا أن يهيئهم للضلال وقد سبق أن جعلهم مهيأين له فى مبدأ خلقهم ولم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم فماذا إذن ما ندعوه كل يوم وليلة فى صلواتنا أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين .

وفيه أيضا أن الله على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل مافعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه أى ابن رشد يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين القائل بأن الله تعالى فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ، إلا أن إرادته مخصصة ومرجحة لأحد الطرفين الجائزين ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غيرُ إرادته . هذا مذهب المتكلمين[1] وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبَه ومقدم الشرطية الثانية ممتنعَ الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا . لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم . فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقى الحر فكيف يصح له أن يتمدح بأنه يُضل من يشاء ويهدى من يشاء فيما لا يحصى من آيات القرآن حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال ما دام لا يمكنه أن لا يهيئهم له .

وبهذا يسقط أيضا ما قاله ابن رشد : « وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس

---

[١] ومن ذهب إلى تعليل أفعال الله تخطى هذا المذهب الأساسى وجعل لأفعاله مرجحا من نفسها ومن هذا قلنا إن التعليل يرجع إلى الإيجاب وينافى الاختيار .

هداها) فمعناه لو شاء أن يخلق خلقا مهيأين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم أو من قبـل الأسباب المضلة من خارج أو داخل أو من قبل الأمرين كليهما لفعل» إذ كيف يمكنه أنه لو شاء لآتى كل نفس هداها مع أنه فعل خلاف ذلك فلم يؤتِ كل نفس هداها وكل ما فعله يفعله فى مذهب ابن رشد لـكونه ضروريا غير جائز العدول عنه إلى خلافه ولا ممكن أن يشاء العدول لـكونه فاعلا موجبا كما فى مذهب الفلاسفة وليس ابن رشد إلا رجلا من أذنابهم ومن أعداء المتكلمين .

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهيأ للضلال ولم يضلهم فعلا ولا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون ضالين بطباعهم الشخصية وقد صرح ابن رشد نفسه فى الصفحة نفسها بكون خلقة الطباع مختلفة . فإذا كان الله خلق بنى آدم على طباع مختلفة وضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية عاد الأمر إلى ماهرب منه ابن رشد من أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء.

كل هـذا إذا كان النوع الإنسانى بجملته على تأويل ابن رشد لقوله تعالى «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» داخلا فى شطر الإضلال وهو الظاهر كل الظهور من كلامه على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة . أما إذا كان الإنسان داخلا فى شطرى الإضلال والهداية معا من حيث اشتماله على أفراد ضالين وعلى أفراد مهتدين وهو الظاهر الظهور كله من الآية ، فوقوع ابن رشـد فيما هرب وعدم نجاح تأويله بحمل إضلال الضالين على تهيئتهم للضلالة وحمل هداية المهتدين على هدايتهم فعلا أو تهيئتهم للاهتداء، يكون أظهر إذ لا فرق فى المآل على هذا التقدير بين تهيئة من يشاء للضلال ومن يشاء للاهتداء أو إضلال من يشاء تهيئةً وهداية من يشاء فعلا وبين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء وهداية من يشاء من غير تأويل .

هذا وكان دافع ابن رشد إلى تـكلفاته الباردة غير الناجعة فى تفسير الآيات الدالة

على كون الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلا، ظلما لا يليق بشأنه تعالى، فى حين أنه لا يراه فى تهيئة من يشاء للضلال وكون النتيجة أن يضل من يضل منهم وينجوَ من ينجوُ. ثم عاد فأورد على تأويله سؤالا وجوابا فقال :

« فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات [وهو صنف انسان مثلا] يكونون بطباعهم مهيأين للضلال وهذا هو غاية الجور، قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وذلك أن الطبيعة التى منها خلق الإنسان والتركيب الذى ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من احد أمرين أما أن لا يخلق الأنواع التى وجد فيها الشر فى الأقل والخير فى الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان الشر الأقل. وهذا السر من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم مالا تعلمون ».

وأنا أقول بعد التنبيه على ان ما ادعاه من أقلية الشر وأكثرية الخير معاكس لقوله تعالى « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقوله « ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين » وقوله عن إبليس « ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون » وقوله حكاية عنه « لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين » وقوله « وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل

إليك من ربك طغيانا وكفرا» ، «ذلك الدين القيم ولـكن أكثر الناس لا يعلمون»، «وإن كثير من الناس بلقاء ربهم لـكافرون»، «وإن ربك لذو فضل على الناس ولـكن أكثر الناس لا يشكرون» «ءإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون» وقد كرر كتاب الله فى سورة الشعراء بعـد ذكر أنباء الأمم المختلفة الذين بعث الله إليهم ساداتنا محمدا وموسى وإبراهيم ونوحا وهودا وصالحا ولوطا وشعيبا عليهم الصلاة والسلام، قوله: «إن فى ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين» وقال عن نوح «وما آمن معه إلا قليل» وقال «وقليل من عبادى الشكور» وقال «ولقد صرفنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفور» وقال «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا» وقال «ولقد ذرأنا لجهنم كثير من الجن والإنس» وقال «بل جاء بالحق وأكثرهم للحق كارهون» وقال «وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليـه حقا ولـكن أكثر الناس لا يعلمون» وقال «إن الساعة آتية لا ريب فيها ولـكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «فلا تك فى مرية منه إنه الحق من ربك ولـكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «إن الإنسان لـكفور» وقال «تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات .. إلى قوله وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» وقال «قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث» وقال «وإن كثيرا من الناس لفاسقون» وقال «وإن كثيرا من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ماهم» .

أقول بعد هـذا الذى يكفى ويزيد فى تنبيه القارئ على أن ابن رشد يقول ما يقوله بخلاف مذهب المتكلمين علماء أهل السنة غافلا عن آيات كتاب الله، وفى إبطال ما ادعاه للتغطية على ما فى الآيات الدالة على أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء من الصراحة التى لا تقبل التأويل والتغطية ــ إن تأويله ينتهى إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب

على فعل الله وهو ضلال بعض الناس الذين خلقهم كلهم مهيأين للضلال وإن كان هذا الشر قليلا فى ادعائه لقلة الضالين ، وقد عرفت من الآيات التى قرأناها عليك أنهم ليسوا فى قلة ولنفرض انهم قليلون لكنهم هم الذين قال الله عنهم يضل من يشاء ويهدى من يشاء لا أكثر ولا أقل ، أعنى أن الضالين ليسوا بعض ماشاء الله أن يضلهم إذ لا فرق فى المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيأين من قبل الله للضلال فيضل بعض منهم بسبب تلك التهيئة وبين أن يكون الله أضل هذا البعض بعينه . وعندئذ نقول فإن لم يكن فى تهيئة الكل للضلال المؤدية إلى ضلال البعض فعلا ظلم فليس فى إضلاله فعلا أيضا ، وإن كان فى إضلاله كان فى تهيئته للضلال أيضا المؤدية إلى ضلال البعض .

نعم فى تهيئة الكل للضلال وضلال بعض وعدم ضلال بعض إظهار لكمال البعض الثانى ، فلو كنت مكان ابن رشد ولم أرض أن يكون الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء على خلاف صراحة الآيات بل يهىء كل الناس للضلال من غير إضلال فعلى فيضل من يضل بنفسه ويهتدى من يهتدى بنفسه على الرغم من تهيئته للضلال فى ضمن تهيئة الكل، مااحتجت إلى ادعاء الأقلية للضالين والأكثرية للناجين وتفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك وتصورت ما ادعاه من اختيار الخير الكلى مع الشر الجزئى فى الاعتناء بشأن الناجين مع أقليتهم بالنسبة إلى الضالين، فكأن الله تعالى لم يبال بهم على كثرتهم نخلق نوع البشر مهيأ للضلال إظهارا لشرف الأقلين المهتدين المتغلبين على طباعهم وامتيازهم حتى على الملائكة المهتدين بفضل تهيئتهم فى أصل خلقتهم للاهتداء . لكنى لا أرضى أن أكون مكان ابن رشد فأقول باهتداء أحد من نفسه سواء كان إنسانا أوملكا لولا أن هداه الله بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدى من الإنسان كونه موضع هداية الله واصطفائه لها من بين بنى نوعه المعرضين للضلال .

وأصل الخلاف بينى وبين ابن رشد يعود إلى الخلاف فى مسألة الجبر والقدر التى

درستها بعون الله وتوفيقه فى كتابى «تحت سلطان القدر» وإلى الخلاف فى أن الإنسان يحتاج إلى معونة الله وتوفيقه ولا يهتدى بدونهما وفى أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء وأنه لايسأل عما يفعل . ولابن رشد تأويل غريب فى هذه الكلمة القرآنية أيضا لا أطيل الكلام بنقله ونقده وهو أبعد من تأويل المرحوم الشيخ بخيت الذى انتقدته فى كتابى المذكور وإن كان المظنون أن فكرة التأويل لهذه الكلمة المحكمة أىّ إحكام حصلت فى الشيخ بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد ، ولمشايخ مصر ولوع بالغرائب .

نعود إلى ما كنا فيه : أما تعييب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعلل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشأه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذى لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثا واتفاقا . وكان حسبهم فى التنبه لخطأهم فى هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير فى حين أن أصحاب الرويّة من البشر العاملين بالمرجح والعلة الغائية يعملون بهما من حيث أنهم فى حاجة إلى التفكير فى عواقب أفعالهم ، فنفى التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله عليهما ، لأن هذا شأن المفكرين فى العواقب وعملهم القلبى الذى يجب تنزيهه تعالى عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله تعالى لاتخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية لأن العلة الغائية مايبنى الفاعل فعله عليه فى ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة. ولعل القارئ استغرب هذا الترتيب فى التبعية قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصورة . على أنه لا شئ فى تبعية الحكمة لأفعاله تعالى مما يوجب الاستغراب، لأن كمال المخلوق ليس فى نفسه بل فى توافقه مع اختيار الله تعالى كما قاله العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » إلى اللغة التركية فى تعليقاته عليه ونعم ماقاله .

وخلاصة ما قلنا هنا أن أفعال الله تعالى تصدر منه من غير تفكير فى عواقبها كما

نفكر نحن معاشر البشر ، وعدم التفكير هذا مقتضى كماله تعالى فى حين أن كمالنا فى التفكير.. وليس كمثله شىء . فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير فبهذا العلم يكون قد علل أفعاله، قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلا منه تعالى لأفعاله بها إنما التعليل بناء أفعاله عليها فى علمه قبل فعلها . وهذا هو التفكير فى العواقب بعينه الذى لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعاليه تعالى عنه، ونحن ننفى التعليل بالغايات لا الغايات ولا العلم بها. فخذ هذا الفرق الدقيق منا كما أخذناه من توفيق الله . نعم إذا نُظر فى الأمر بأعيننا نحن البشر يكون كأن الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات بمعنى أنه لو كنا فعلنا تلك الأفعال كانت غاياتها التى تتبعها عللا غائية لها، ومن هنا صح اتخاذها دليل العلة الغائية لوجود الله مع أنه ليس هناك علية بالنسبة إلى فعل الله بل غايات فقط تتبع أفعاله وتدل على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات، وعلمه بها كاف فى صحة اتخاذها أدلة العلل الغائية من غير أن تكون هناك علية فى نفس الأمر ، لأن ماقالوا عنه دليل العلة الغائية إنما يكون دليلا على وجود الله من حيث دلالته على أن فاعل تلك الأفعال فعلها عالما بغاياتها لا من حيث ان تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال .

فقد عرفت أن للمتكلمين المجتنبين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية مرمى ساميا لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنينا فى هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين. لأن جل ما يهمنا فى تأليف هذا الكتاب إثبات وجود الله فى أسلوب يسهل تناوله للعصريين ، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات فى سبيل مهمتنا . فهذه الأمور التى نشاهدها فى الكائنات مما يدل على وجود مدبرها الأعظم هى التى نعبر عنها فيما بيننا بالأغراض والعلل الغائية وإن كان الله أجل وأعلى من أن يفعل لغرض أو علة غائية .

هذا، ولانجترئ في تأييد مذهب الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر، فنقول : إن العمل بالمرجح الذى يراه أعداء الأشاعرة مثل ابن رشد الأندلسى والصدر الشيرازى وابن تيمية الحرانى وابن قيم الجوزية والذين وقعوا تحت تأثير كلماتهم وازداد عددهم فى الأزمنة الأخيرة، لزاما فى أفعال الله كأفعال الإنسان ويرون إخلاءها عنه بمثابة جعلها عبثا واتفاقا، عبارةٌ عن اختيار الأولى للعمل على الأقل، فعلى هذا إن كان خلافه جائزا من الله مرجوحا فالمحذور الذى يتصورونه على تقدير نفى التعليل باق أيضا لأن فعله بخلاف الأولى يكون عبثا غير مستند إلى الغرض والعلة الغائية بل دون العبث ويكون معنى قوله تعالى مثلا « فلوشاءلهداكم أجمعين » لو شاء الله لفعل خلاف الأولى وتجاوز حتى حد العبث . وإن كان الله مجبورا على العمل بالأولى فالمسألة تؤول إلى الإيجاب وينهار مبدأ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك منه، والاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » الذى ابتدعه الفلاسفة ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى تحقيقه فى مبحث حدوث العالم. فهل يرضى العلماء المعترضون على الأشاعرة فى نفيهم التعليل إن لم يكونوا من أذناب الفلاسفة كابن رشد والصدر الشيرازى، أن يؤول رأيهم إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار فى أفعاله ؟ .

وهنا شىء آخر وهو أن قول الأشاعرة فى نفى التعليل عن أفعاله تعالى، له صلة قوية بقولهم إن كل شىء فى العالم مستند إلى الله تعالى من غير واسطة . وهذا القول منهم رضى الله عنهم أصل مهم، بل كنز عظيم من كنوز الحقائق العالية .. لله درهم ما أبعد أنظارهم الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر وهو شاهد صدق على أنهم محدَّثون. فعلى هذا الأصل لا علة فى الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شىء فى شىء، وإنما كل كائن معلول علة واحدة هى إرادة الله وإن كان الناظر فى الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيِّلان إليه عليةَ بعضها لبعض وتولدَ بعضها من

بعض وسببيةَ بعضها لبعض فليست النار تحرق ولا الثلج يبرد ولا السيف يقطع ولا الضرب يوجع ولا العين ترى ولا الأذن تسمع ولا الماء يروى ولا الغذاء يشبع ولا المطر ينبت، وإنما كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما خلق مصادرها التى تضاف إليها عادة ولهذا فليس بمستحيل ولا عسير على الله أن يبرد الأشياء بالنار ويحرقها بالثلج حتى إنه لما أحرق بالنار لا يحرق بها فى الحقيقة وإنما يحرق بإرادته . ونحن لا ننكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ولا بين الشمس والإشراق وإنما نقول إنها مناسبات وضعية لا تدل على أكثر من عادة واضعها فى خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض . فبيده متى شاء أن يقطع تلك المناسبات أو يغيرها لأنها ليست مناسبات ناشئة من ذوات الأشياء غير قابلة للانفكاك .

وفى هذا الأصل أعنى إسناد جميع الممكنات إلى الله من غير توسط بعضها فى حصول بعض، إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات فليس الله خالق النار مفوضا إليها فعل الإحراق وليس الله مرسل الريح وهى محركة الغصن والورق بل الإحراق وتحريك الغصن والأوراق أيضا من الله من غير واسطة وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار وتحريكه الغصن والأوراق بحالة إهبابه الريح. وكما أن فى هذا الأصل جمعَ التأثير فى الكائنات كبيرِها وصغيرها وحصرَه فى الله ففيه أيضا تعميم هيمنته عليها والله تعالى يخلق الإنسان ويخلق مصنوعاته وصُنعَه فهو مثلا يخلق الطائرة القاذفة للقنابل وقنابلها وطيران الإنسان عليها وقذفه القنابل منها وإصابتها الهدف ثم يخلق انفجار تلك القنابل والخسارات الحاصلة منه . فلو كان الإحراق من النار والانفجار من القنبلة أى من طبيعتهما غير القابلة للانفكاك وتحريكُ الورق من الريح لما قدر الله أن يمنعها من أفعالها متى شاء أو لو كانت هذه الأفعال مفوضة إليها من الله كان الإحراق الحاصل من مماسة النار والخسارة الحاصلة من الانفجار جزافا لا محددا بالقدر الذى أراده الله إذ لا تعلم النارُ مقدار

مايلزم إحراقه ولا القنبلة مقدار ماتوقعه من الخسارات فتحرق أو تحطم أكثر مما كان المطلوب إحراقه أو تحطيمه أو أقلَّ منه .

وعلى هذا الأصل أيضا لا يكون حصول الأمر الذى يعتبره أصحاب مذهب التعليل علة غائية للفعل بطريق الترتب عليه ، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلا ففعل وتولد منه حصول أمر ثان من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه لكونه مرتبطا بمافعله أوّلا ارتباطَ المعلول بعلته ، بل يكون حصول الأمر الثانى أيضا محتاجا إلى إرادة الله إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء ويكون بعضها مولدا لبعضها ، غيرُ جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض، حتى إن الله تعالى هو خالق الأغراض التى لا نجتنب تعليلَ أفعال الإنسان بها كما أنه خالق أفعاله . فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقه ، وهذا مثال مشهور فى إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنة النافين للتوليد والمعتزلة القائلين به . فهذا النفى من علمائنا مبنى على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة وعدمِ الاعتراف بوجود العلية والمعلولية بين الأشياء فى ذاتها . ومنه يعلم أنه لا يصح تعليل أفعال الناس أيضا فى الحقيقة بالأغراض كما لا يصح تعليل أفعاله تعالى بها ، وإنما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يخيل إليهم فى أذهانهم من أن هذا الشىء علة لذلك الشىء ووسيلة إليه ، حتى إنهم بما تعوّدوا من هذا التعليل فى أفعالهم المبنى على التخييل يتصورون أفعال الله أيضا معللة ، لكننا نحن ننفى التعليل فى أفعال الله حيث لا يتصور له التخييل المتصور لنا

وصفوة القول هنا أنه لا علية ولا معلولية بين الأشياء ولا توليد حتى نعلل أفعال الله بالعلل والأغراض. فإن قيل إن لم تكن علية طبيعية بين الأشياء فلا مانع من القول بالعلية المجعولة بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علة لذاك . قلنا ليس هذا الجعل غير خلق الثانى عقب خلق الأول خلقا مطردا ولا يكون المجعول الأول علة للمجعول الثانى إلا بالنسبة إلى

مايظهر لنا لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما غير ملزم بالترتيب الواقع . وما قاله الفاضل الكنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية عن علماء الحنفية أنهم لا يأبون تعليل أفعال الله ولا يرون مانعا من أن يكون علمه تعالى بترتب المصالح على أفعال كذا علةً لفعل تلك الأفعال ، يرد عليه ـ زيادة على ما أوردته سابقا من أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى العلة المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها ـ هل الأحناف القائلون بترتب المصالح على أفعال كذا من غير ترتيب من الله قائلون بالتوليد كالمعتزلة ؟ .

نعم ، الأشاعرة إنما ينفون العلية بين الأشياء قائلين بأن العلة الوحيدة فى الكائنات هى إرادة الله لا شىء من التأثير لأى شيء غيرها فى شىء ولا ينفون اللزوم العقلى بين بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علة للازم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتى القياس المنطق المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازى وهو من الأشاعرة ، وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود الجزء لوجود الكل مع كون اللازم والملزوم فى هذه الأمثلة معلولى علة واحدة والله تعالى خالق كليهما [١] ولا يلزم من هذا أن يكون الله محتاجا فى خلق العلم بالنتيجة فى الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدمتين لكونه قادرا على خلق العلم بها ابتداء بطريق الإلهام . أما توقف العلم بها لغير الملهمين، على العلم بهما فذلك يتضمن حاجة الإنسان المخلوق لا حاجة الإله الخالق .

***

ومما هو جدير بالذكر أنى كتبت هذا المبحث مبحث تعليل أفعال الله فى هذا الكتاب وكتبت كتابى « تحت سلطان القدر » قبل أكثر من عشر سنين كل ذلك من غير مراجعة « العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ » للشيخ صالح

---

[١] أى المتلازمين لا اللزوم وعلى رأى الفيلسوف « ديكارت » الذى هو غاية فى تعظيم الله كما سبق ذكره فالله خالق المتلازمين واللزوم جميعا .

ابن المهدى المقبلى اليمنى المتوفى سنة ١١٠٨ الذى ينعته مترجموه بالمجتهد المطلق فى الأصول والفروع والذى ينعى فى كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة والماتريدية والشيعة والمعتزلة والحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان، وهو يعضد مذهب المعتزلة فى كل هذه المسائل.

لم يكن « العلم الشامخ » من الكتب المتداولة من قديم فى بلادنا وكنت رأيته أول مرة لما جئت مصر فى هجرتى الأولى قبل خمس وثلاثين سنة وقد طبع فيها حديثا، ثم نسيته حتى كتبت ما كتبته فى كتابى هذا وقبله فى «تحت سلطان القدر» وذاكرتى مشغولة عن كتاب العالم اليمنى. بيدأنه خطر ببالى وأنا فى فترة انتهاء كتابى هذاوإرجاء طبعه إلى مابعد اجتياز أزمة الغلاء الذى أتت به الحرب واشتدبعدها، خطر ببالى مراجعته فقرأته على ضخامة حجمه فى بضعة أيام فإذا هو يشن غارات نارية على مذهب الأشاعرة فى المباحث المذكورة الذى التزمته أنا فى الكتابين. ومع هذا فلم يؤثر إرعاد المؤلف وإبراقه فيما تقرر عندى بشأن تلك المسائل غير أن أقول وأوجز فى القول بقدر الإمكان علاوة إلى ما قلته إلى هنا:

اتهام المؤلف مذهب نفى التعليل باعتباره نفىَ الحكمة عن أفعاله تعالى وإنكارَ اسم «الحكيم» من أسمائه الحسنى، مدفوع بأنا نحن نفاة التعليل لانخلى أفعال الله تعالى عن الحكمة وإنما ننفى تبعية أفعاله لها فهو الحكيم الذى تستتبع أفعالُه الحكمة لأنه مالك أزمّة كل حكمة وكل كمال وإن كان هذا الترتيب فى التبعية يُرى بالنسبة إلى أفعالنا نحن المساكين معكوسا. بل إذا قال الله تعالى مثلا «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية» وهى من الآيات الكثيرة الواردة فى القرآن مصدرة بلو، ثم آثر هداية البعض على هداية الجميع كانت الحكمة التى توجد دائما متبوعة لإيثار الله تعالى بالنظر إلى مذهب

التعليل ، فى هداية البعض وكان إذن معنى قوله تعالى ذاك : لو شئنا لخرجنا عن الحكمة وفعلنا خلافها . فاتصلت تهمة لزوم أن لا يكون الله حكيما بمذهبهم لا بمذهبنا.

ولا ينجى المؤلف من هذه الورطة ماادعاه من أن فى حكمته تعالى ما يسع مخالفة ما فعله إلى غيره أو إلى محض الترك ، لأن هذه السعة خاصة بمذهبنا نحن نفاة التعليل الجاعلين الحكمة تتبع فعل الله تعالى مطلقا أو بالأصح تتبع اختياره ليعم الترك المحض أيضا. فإذا قال الله تعالى لو شئت لفعلت كذا فاعلا غيره كان معناه على مذهبنا لو شئت لفعلت غير ما فعلته وكانت الحكمة عندئذ فيه لأن الحكمة تابعة لما اختاره ودائرة معه. أما الحكمة المتبوعة لاختيار الله عند أصحاب التعليل فلا يتصور وجودها إلا فى جانب واحد بعينه ولا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره قائلا لو شئت لفعلت كذا ، وإلا فاتته الحكمة . فإن فرضوا حكمة متسعة موجودة فى الجانبين فلابد أن تكون الحكمة الموجودة فى أحدها حكمة راجحة والتى فى الجانب الآخر حكمة مرجوحة، ويلزم أن يكون جانب الحكمة الراجحة هوالذى اختاره الله للفعل، بل يلزم أن يكون الله فاعلا موجبا بالنسبة إلى هذا الجانب لافاعلا مختارا ، وليس له بعد هذا أن يقول لو شئت لفعلت غير ما فعلته، لأن كل ما لم يفعله فالحكمة الموجودة فيه حكمة مرجوحة لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبعها و إلا كان ذلك منه ترجيحا للمرجوح وهو محال على الله. و كذا الحال فى الاستحالة أو أشد إذا ادعوا تساوىَ جميع الجوانب فى الحكمة المتسعة لأنه يكون ترجيح واحد منها حينئذ ليفعله ، ترجيحا بلا مرجح كان أصحاب مذهب التعليل يعيبونه على نفاته . ومعنى هذا استحالة الفعل على الله عندهم. أما عندنا فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته وإذا أتى بالفعل محالا على مذهبهم لكونه ترجيحا من غير مرجح ثم قال لو شئت لفعلت غير مافعلته كان كقوله لو شئت لأتيت بترجيح آخر من غير مرجح واستبدلت محالا بمحال .

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة الذين نقتدى بهم قولُهم « لا يقبح شىء من الله» مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح. وأصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة وهذا المؤلف اليمان أنه ليس للفعل فى ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح، فكل ما يفعل الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشئ أو يأمر به لكونه حسنا وينهى عنه لكونه قبيحا، والله تعالى هو جاعل الحسن حسنا والقبيح قبيحا لا أن الحسَن متصف بالحُسن من نفسه والقبيح بالقبح من نفسه، وقد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير « ديكارت » .

أما تبجح المؤلف نصير المعتزلة معترضا على الأشاعرة وقائلا « هل يكون حسنا من الله لو فرضنا أنه صدّق النبى الكاذب وكذب النبى الصادق فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب أو كذب الصادق كان ذلك حسنا منه لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق من غير توقف على وقوع شرطها. ولعدم معرفته لذلك يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية تعاظُمَ وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيَها كمدعيه، وهو مع عدم معرفة ذلك لا يعرف مقدار عظمة الله وعظمة فعله فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسنا بمجرد فعل الله إياه ؟ ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبيح قبل تثبيت الله، ولهذا نرى ابن قيم الجوزية ينكر الخلود فى النار ويراه قبيحا لكونه من أولئك المثبّتين كهذا المؤلف اليمان وهذا المؤلف اليمان يعترف بالخلود رغم أنفه ويقول ان قول الله بذلك أظهر ما خفى على عقولنا من حسنه ، وليس هذا الاعتذار إلا تقهقرا من قولهم بكون الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ويلزمهم هذا التقهقر فى كل ما ورد الشرع به وعجز العقل عن إدراك حكمته ولا يتقهقر القائلون بكون الحاكم هو الله أبدا ولا يلجأون فى أى مسألة إلى القول بأن العقل أظهر ما خفى على الشارع من حسن هذا الشىء أو قبح ذلك كما يلجأ خصومهم إلى القول بأن الشارع أظهر ما خفى على عقولنا ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو

رحمهم لكانت رحمته خيرا من أعمالهم » خير حاسم لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمة فضله المستتبع للمحاسن والحِكَم. والمؤلف ذكر الحديث الذى نقلناه بتمامه فى « تحت سلطان القدر » ولم يتنبه لمغزاه.

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده ، فهو يختار قول المعتزلة بأن العباد هم أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها ، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكلها يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله التى لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة فيجرى فى ملك الله ما يشاؤه وما لا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف اليمنى ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كما أن القول بعدم كون الله خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خلقكم وما تعملون » .

والمسألة أي مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر التى جعلتها موضوع كتاب برأسه ، لن يخرج الرجل عن عهدة حلها ولو ألَّف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » ولن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضاً فى هذه المسألة ، وكذا قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله جبلان شامخان لن يقدروا اجتيازهما .

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادراً على أن يفعل بمشيئته واختياره ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى باختياره .

ـ وقد مشى المتكلفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى « وماتشاءون إلا أن يشاء الله » على هـذا المنوال الذى اختاره العالم اليمان فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ـ فالجواب عليه أن مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان حرا فى اختياره الضلالة أو الهدى عامةٌ لجميع الناس على السوية فلا يكون حق الـكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام أن يقال إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلال ومن يشاء منهم بالهدى . ولم يكن الله تعالى بمجرد مشيئته لأن يكون الإنسان ذا مشيئة ، شائياً منه أن يشاء الضلالة بعينها ولا أن يشاء الهدى بعينه وخصيصاً لم يكن شائياً منه الضلالة حتى يصح له بمجرد تلك المشيئة قوله بأنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وإلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة أصحاب هـذا التأويل القائلة بأن الله تعالى لا يريد الشر . وقد بينّا فى « تحت سلطان القدر » عدم جريان مثل هذا التأويل فى قوله تعالى أيضاً : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما لا مزيد عليه .

وأما اعتراض المعترضين على مبدأ كون الهداية والضلال من الله تعالى وكون الناس ماشين فى إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا ، بأن هـذا المبدأ المتضمن للجبر ينتهى إلى إبطال الشرائع ويجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق، فقد أجبت عنه فى « تحت سلطان القدر » فى أواخر الـكلام على مذهب إمام الحرمين ص ٢١٤ ـ ٢١٧ وخلاصة جوابى ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »[1] والذى ذهب الحـكماء والمقتفون بآثارهم إلى أن الله تعالى مختار فى أفعاله

---

[١] وهو غير الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » كما هو معروف فى علم الـكلام وسيجىء منا تحقيقه فى مكان آخر من هذا الـكتاب .

بهذا المعنى ، ونحن وإن كنا مستقلين هـذا القدر من الاختيار فى حق الله تعالى فلا نستقله فى حق الإنسان ، وكيف نستقل الاختيار الذى رضى به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى وهو يكفى فى صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق .

هذا وقد سهل على العالم اليمان تقرير مسئولية الإنسان عن أفعاله باعتباره مستقلا فيها وما هو بمستقل ، واعتبار مسألة الجبر والقدر مسألة فى غاية البساطة والسهولة ، مع أن التدقيقات العقلية والنقلية تشهد بغموضها إلى حد أنه يجعل العقل يحكم بأن أبعد المذاهب فيها عن الحق أبسطها وأسهلها . وإنى اتخذت قوله تعالى « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولـكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » مذهباً لى فى كتابى « تحت سلطان القدر » وآخر ما أفعل هنا للراغبين فى تفصيل هذا الموضوع إحالتهم على ذلك الكتاب .

ومما استسهله المؤلف من معضلات المسائل أنه يقول فى أبى لهب المأمور بالإيمان مع جميع المكلفين والمعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق فى حقه بعد نزول السورة الخاصة بشأنه لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً فى الإخبار بأنه تبت يدا أبى لهب: « إن معناه تبت يدا أبى لهب إن لم يؤمن ، فلا إشكال » .

وأنا أقول : يشبه هـــذا التأويل ما فى تفسير أبى السعود من أن عدم إيمانه فى الماضى لا يستلزم عدم إيمانه فى المستقبل . وفيـه أن تباب يديه إن لم يؤمن معلوم من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تقرأ إلى قيام الساعة ضد أبى لهب حتى ولو فرض أنه آمن بعد حين من نزولها كما تُرك باب هذا الفرض مفتوحا فى تفسير أبى السعود وتفسير المؤلف اليمنى لـكن المتبادر كل التبادر من تخصيص حاله بالاعتناء إلى حد إنزال سورة فيه أبديةِ الحـكم ، كونُ عدم إيمانه وتباب يديه المترتب عليه ودخوله ناراً

ذات لهب ، أمراً مقضيا .. وكون نزول السورة إخباراً عن الغيب ، تؤيد ذلك قراءةُ ابن مسعود « وقد تب » ويفهم منه أن الجملة الأولى فى محل الدعاء .

وفى تفسير الفخر الرازى : « قال ابن عباس كان رسول الله يكتم أمره فى أول البعث ويصلى فى شعاب مكة ثلاث سنين إلى أن نزل قوله تعالى « وأنذر عشيرتك الأقربين » فصعد الصفا ونادى يا آل غالب فخرجت إليه غالب من المسجد فقال أبولهب هذه غالبِ قد أتتك فما عندك. ثم نادى يا آل لؤى فرجع من لم يكن من لؤى فقال أبولهب هذه لؤي قد أتتك فما عندك. ثم قال يا آل مرة فرجع من لم يكن من مرة فقال أبو لهب هذه مرة قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل كلاب فقال أبو لهب هذه كلاب قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل قصى فقال أبو لهب هى قصى قد أتتك فما عندك فقال « إن الله أمرنى أن أنذر عشيرتى الأقربين وأنتم الأقربون اعلموا أنى لا أملك لكم من الدنيا حظا ولا من الآخرة إلا أن تقولوا لا إله إلا الله فأشهدَ بها لكم عند ربكم » فقال أبولهب عند ذلك : « تباً لك ألهذا دعوتنا » فنزلت السورة » .

والأولى عندى فى الجواب عن مشكلة التكليف بما لا يطاق أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أبى لهب ، بالإيمان لا يكون على حقيقته وإنما يقصد به الإهانة والتعجيز ، فكونه تكليفاً بما لا يطاق فى حقه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل .

مات أبو لهب متأثراً من واقعة بدر لما وصل إليه نبأها وكان لم يحضرها وبعث مكانه العاص بن هشام فما عاش بعده إلا سبع ليال حتى رماه الله بالعدسة فقتلته ولقد تركه ابناه ليلتين أو ثلاثا ما يدفنانه حتى أنتن فى بيته وكانت قريش تتقى العدسة وعدواها كما يتقى الناس الطاعون ثم دفنوه وتركوه .

ومما استسهل المؤلف جوابه عن اعتراض الأخ الكافر فى حكاية الإخوة الثلاثة الذين آمن أحدهم فكسب آخرته وكفر الآخر فخسرها ومات الثالث صغيراً ، فإذا قال

هـذا الأخ لو عشتُ لأحرزت مرتبة أخى السعيد فلماذا أمتنى يا رب صغيراً وقيل فى الجواب علمت أنك لو عشت لسلـكت مسلك أخيك الخاسر فصنتك بتعجيل موتك، فإذن يقول الأخ الـكافر هلا أمتنى أيضا صغيرا ووقيتنى أن أعيش فأشقى بالـكفر . وهذه الحـكاية أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعرى شيخ الأشاعرة على أبى على الجبائى شيخ المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ، فأفحمه .

فيجيب هذا المؤلف بأن التـكليف بالأحكام الشرعية تفضلٌ من الله . فـكأنه ليس عنده من حق الأخ الـكافر المتفضل عليه بالتـكليف أن يقول : ـ إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة ـ أمسكتَ عن هذا التفضل فى حق أخى الصغير صيانة له عن أن لا يقوم بشـكره فيقع فى العذاب فهلا أمسكت عنه فى حقى أيضاً . فلا كان ذلك التفضل الذى أدى إلى هلاكى ، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيرى إذا عشتُ كما علمتَ مصير أخى الذى مات صغيراً ، لو عاش ؟

ولننته هنا عن نقل نماذج من « العلم الشامخ » التى أغار بها مؤلفه على الأشاعرة دفاعاً عن المعتزلة .

***

وبعد أن قرأت « العلم الشامخ » فى هـذه المرة وكتبت ما كتبته هنا بشأنه ساقت إلىّ المصادفة كتاب « إيثار الحق على الخلق » لأبى عبد الله محمد بن المرتضى اليمنى المعروف بابن الوزير من مجتهدى القرن الثامن الهجرى على تعريف طابعى كتابه. وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه ويفهم من الـكتابين ومن إشادة طابعيهما أن اليمن لا يعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة باسم المجتهدين ولا أدرى أىٌّ من التشيع والاعتزال سبق الآخر فى دخول اليمن وإن كنت أدرى الصلة بين المذهبين من قديم . وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » فصلا بعنوان « علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة » .

ومع هذا فإنى عند تحرير كتابى ذاك كنت رأيتنى فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة وإنما بذلت جل جهدى فى مقارنة مذهب الأشاعرة فى مسألة أفعال العباد الذى ناصرته وارتأيته بأقل فرق فى بعض النواحى، مع المذاهب المعتبرة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية والاعتزال كمذهب الماتريدية. وكنت أظن أن المعتزلة لاتقوم لهم قائمة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر، وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة، فإذا بمجتهدى اليمن يسعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذابى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علم الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة القدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح ـ بعد الناحية العصرية، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله (١) فكان سببَ رواج أفكار المجتهدين اليمانين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم أوّلا كونُ تلك الأفكار متفقة مع الأفكار العصرية المبنية على تقليد الغرب فى تفنيد العقيدة الإسلامية واتهامها بالجبر؛ وثانيا كونُ مكلفية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسؤوليته عن أعماله عند الله مفهومة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح. وإنى بحمد الله وتوفيقه قضيت حق الرد على الأول من هذين السببين فى مواضع عدة من « تحت سلطان القدر » وكان الذى قلته مختصرا فى آخر مرة ص ٢٦٥ (٢) إن الفعل والعمل

---

[١] هنا هامش طويل رأيت وضعه فى آخر هذا الجزء من الكتاب.

[٢] قلت هذا فى فصل « آراء فلاسفة الغرب » الذين مذهب الماديين منهم نفى الاختيار عن الإنسان بالمرة وجعله مسيراً تحت تأثير الغريزة التى ورثها من آبائه والبيئة التى تحيط بها، فى حين أن علماء النفس المتخذين علم النفس ذريعة لتربية النشء يسعون لإثبات الاختيار وإمكان تقويته بالتربية ويرون ذلك من واجبهم للاحتفاظ بأهمية التربية وصيانتها عن الإهمال فكأنهم لو اعترفوا بعدم الاختيار فى الإنسان لزمهم أن ييأسوا من خدمة التربية فى ترقية الروح وتقويتها بتقوية الإرادة =

موضوع المسألة ومحل النظر فى مذهبى الاختيار والإيجاب، فهو محفوظ الأهمية سواء وقع حالَ كون الإنسان فى نظر العلم فاعلا مختارا فيه أو موجبا ، لا أنه يقع العمل من الإنسان إن كان مختارا ولا يقع إن كان فاعلا موجبا فيحل محله الكسل ، ولو نفينا الاختيار بالمرة أو الاختيار الحر وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، والفرق بين المذهبين فى كيفية وقوع العمل لافى وقوعه أولا وقوعه . ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب فى العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له .

هذا ماقلته فى كتابى الأول فمن الغريب جدا أن يظن كثير من العقلاء والعلماء أن مذهب الجبر يعطل الإنسان عن العمل مع أن قليلا من التفكير فى محل الجبر وهو الفعل أو فى موصوفه المجبور وهو الفاعل، يكفى لإدراك الخطأ الفاحش فى ذلك الظن. فهل هناك فعل إذا كان فاعله مختارا فيه ولا فعل هناك إذا كان فاعله مجبورا فى فعله ؟

ورحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيرا ، فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد، بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ، كما اعترض الأستاذان الجليلان الشيخ بخيت والشيخ زاهد ؛ ورضى الله عن الصحابة لما سمعوا حديث القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ففيم العمل؟ ولم يقولوا

= والاختيار . فمثلهم فى موقفهم هذا كمثل بعض علمائنا المعاصرين الذين يفضلون مذهب الاعتزال القائل بوجود استقلال الإرادة ويرون فى اختيار هذا المذهب حث الإنسان على السعى والعمل .

لكن مذهبنا الذى هو الإيمان بالقدر لا يستهين بالعمل ولا يقول باستغناء الإنسان عنه بل يرى العمل من بشائر القدر كما أشار إليه حديث « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » والإنسان لا يزداد سعيه وعمله لكونه على مذهب المعتزلة وإنما المزداد سعيه من قدر له الوصول إلى مقصوده وقدر معه السعى له . وما ذكره الماديون من الأسباب المجبرة كالوراثة والبيئة وعلماء النفس من التربية كلها داخل فى القدر مع النتيجة المترتبة عليها .

فكيف العمل ؟ أى أشكل عليهم فائدة العمل الواقع لا وقوع العمل نفسه ، ولئن كان الإشكال فى فائدة العمل يستلزم الإشكال فى نفس العمل بعض الاستلزام فهذه المشكلات قد سبق الجواب عليها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تمام الحديث واقتنع به الصحابة وانتهت المسألة بين الرسول وأصحابه ، فلماذا لا ينتهى العلماء المعاصرون عنها ولا يفهمون أن النزاع بين المذاهب فى كيفية وقوع العمل لا فى نفس وقوعه ؟ وخلاصته إذا فعل أحد فعلا فهو يفعله تنفيذا للقدر السابق أم يستأنفه استئنافا ؟ كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود وحديث أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن عبادة المذكورين فى « تحت سلطان القدر » وسأذكر بعضهما هنا أيضا .

فنحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل ولا نقول بعدم الحاجة إليه ولا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للانسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى ـ وهما العاملون والكسالى ـ يأخذ حظه من القدر، فيعمل العاملون بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم .

ومن أخطاء العلماء المعاصرين العجيبة فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد ـ وقد نبهت إليه فى أوائل « تحت سلطان القدر » من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب، أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم .

أما السبب الثانى ـ لرواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم ـ فهو ينبىء عن كون الراكنين إلى مذهب الاعتزال يبغون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة ، فإن لم يكن الإنسان حرا فى اختياره وقامت أدلة العقل والنقل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجعله مسئولا عن أعماله؟ ونحن أيضا لا ننكر مسؤوليته ونعتقدها حقا وعدلا، لكننا مع هذا

لاننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته فنحن لانهمل كلا ناحيتى الحقيقة التى أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها فى سبيل الناحية الأخرى.. فأمامنا حقيقتان اثنتان لانشك فيهما وهما أننا لانشاء أن نفعل فعلا إلا ماشاء الله أن نفعله وأننا مسؤولون عن أفعالنا فنحن نفعل كل مانفعل تحت مشيئة الله ونحن مسئولون عن كل ما نفعل. أما أنه كيف يكون الجمع بين هاتين الحقيقتين المتنافيتين فيما يبدولنا فنقول فى الجواب عنه إنه سر القدر الذى لا يحيط به عقل البشر ولا يشق على أنفسنا أن نقول ذلك غير محتفلين بالتنافى المرئى بين الحقيقتين بعد أن اقتنعنا بكون كل منهما حقيقة لا تنُكر وإنكارها ضلالة لا تغتفر، وبعد أن جمع الله بينهما فى قوله « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ».

ثم إنا لا نحتفل أيضا بما يدّعون على مذهبنا فى الجمع بين الحقيقتين من لزوم نسبة الظلم والنقص إلى الله تعالى عنهما علوا كبيرا حيث تكون معاقبة عبده المذنب الفاعل مافعله تحت سلطته، ظلما عندهم. وحيث يكون إدخال الخير والشر تحت إرادة الله كما هو مذهبنا القائل بعموم إرادته لكل كائن، نقصا فى ذات الله يجعلها مريدة للكفر والفسوق مع الكافر والفاسق؛ لا نحتفل بذلك ونحمل دعواهم فى هذا الصدد على سذاجتهم فى التفكير وقِصَر نظرهم فى المعارف الإلهية والعلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم كما نبه عليه العلامة التفتازانى فى شرح العقائد النسفية.

نعم، نحن نقول مع القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ومن يضلل الله فماله من هاد ومن يهد الله فماله من مضل.. ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن » والذى يلزم لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها

أيضا صادقا وهو كل ما يكون فهو ماشاء الله . لما تقرر فى المنطق من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها وعكس نقيضها المنطقيَّين لـكن المؤلف اليمان هذا المعروف بابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو «ومالم يشأ لم يكن» إلى قوله «وماشاء أن لا يكون لم يكن» وهو أخص من نص الحديث فى الجملة الثانية أعنى أن ماشاء الله أن لا يكون بعض ما لم يشأ الله أن يكون لا كله لأن الجملة الثانيـة فى الحديث سالبة معدولة الموضوع وفى كلام المؤلف المحرِّف سالبة محصَّلة الموضوع[١] فـكما أن السالبة أعم من الموجبة فالسالبة المعدولة الموضوع أعم من السالبة المحصلة الموضـوع . فمالم يشأ الله أىْ موضوع الجملة الثانية فى نص الحديث أعم مما شاء أن لا يكون ومما لم يشأ أن يكون وكلا هما لا يكون أى يصدق عليه محمول الجملة الثانية فلا يخرج أىُّ كائن عن مشيئة الله . وعلى تأويل المؤلف المحرِّف يخرج بعض الـكائنات عنها وهو مالم يشأ الله كونه وشاءه الإنسان من المعاصى فهو «يكون» عنده وعندقادته المعتزلة على خلاف الحديث فى جملته الثانية .. بل لا ينطبق عنـده حديث «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» بجملتيه على فعل من أفعال العباد سواء كان طاعة أو معصية لأنه يدعى أن مشيئة الله إنما تتعلق بأفعاله نفسه ولا تعلق لها بفعل غيره ويدعى أنه لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد[٢] وإنما مشيئته إياها تـكون كناية عن محبته ورضاه ، مع أنه

---

[١] معدولة الموضوع أو محصلة الموضوع ومعدولة المحمول أو محصلته ومعدولة الطرفين أو محصلتهما كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية .

[٢] قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد . قال الدكتور :

« إن الذين ينـكرون الحرية يحتجون بالآية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون » وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان ولـكن الشيخ المصرى [يعنى محمد عبده] يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول « وما تعملون » فهى بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان » .

وأنا أقول : إن ما قال عنه الشيخ « أخيراً » من نسبة العمل إلى الإنسان فى الآية أصبح أمراً

لاشك فى عموم الحديث لـكل ما كان وما لم يكن فإن كان الحديث لا عموم له ولاتعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطرُ المؤلف إلى تحريف الجملة الثانية منـه ؟ وكان هو وتلميذه المنوى مؤلف « العلم الشامخ » يعيبان على علماء أهل السنة أن الله عنـدهم يقدر على كل شىء ولايقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم، فى حين أن المؤلف الأستاذ نفسه أعنى ابن الوزير يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده، مع أن علماء أهل السنة

ظاهريا بعد تسلط فعل الخلق من الله عليه وصار ما يعمله الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله فى الحقيقة لا معمول الإنسان ، فما قال عنه الشيخ « أخيراً » أخير فى اللفظ لا فى المعنى ، وهو مقدم فى المعنى ومعدل بالأخير الحقيقى الذى هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمله الإنسان ، لأن نسبة فعل الخلق فى الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخرة عن المفعول نفسه بناء على أنها إضافة لاتتصور إلا بعد تصور المضافين . فما يعمله الإنسان خرج من أن يكون معموله وأصبح مخلوق الله بعد أن قال تعالى « والله خلقكم وما تعملون » جاعلا « ما تعملون » معطوفا على مفعول « خلقكم » وسقط بهذا جواب الشيخ عن الآية[*] وقول ابن الوزير اليمنى : « لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد » لأن أفعالهم التى تصدر عنهم بحسب الظاهر ليسوا بخالقيها وموجديها وإنما خالقها الله ، والعجب من علامة اليمن وعلامة مصر كأن مسألة أفعال العباد التى بلغ البحث والنزاع فيها بين المتكلمين عنان السماء وانعقد إجماع علماء أهل السنة على أن الله خالق تلك الأفعال عملا بقوله تعالى «والله خلقكم وما تعملون» وأن العباد أنفسهم محالّ تلك الأفعال لا فاعلوهاالمؤثرون فيها ، على الرغم من كون التعبير عنها أفعال العباد .. هـذه المسألة لم يصل عنها وعن أبحاثها شىء إلى آذان هذين العلامتين ؛ حتى إن إمام الحرمين الذى يميل فى هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة والشيخ محمد عبده نفسه الذى يميل إلى مذهب إمام الحرمين ، يمتنعان عن القول بأن الإنسان خالق أفعاله كما فصلناه فى « تحت سلطان القدر » فـكيف يتمسك الشيخ بعد هذا بنسبة العمل فى الآية إلى العباد ؟ مدعياً أن هـذه النسبة تنسخ خلق الله وتجعله فعل العباد ، فهل القرآن يناقض نفسه فى قوله والله خلقكم وما تعملون بأن جعل أعمال عباده التى نسبها إليهم مخلوقة له نفسه أم ينص بهذا على حقيقة الأمر ؟ وسيجىء منا تمام الـكلام فى درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمن على تمحلاته فى تهربها عن احتجاج أهل السنة بها لمذهبهم

---

[*] إذ الآية لاتجعل مخلوق الله معمولنا بل تجعل معمولنا مخلوق الله ، وإن شئت فقل لا تجعل خلق الله المتعلق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه بل يجعل عملنا عبارة عن خلق الله إياه .

لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد أفعاله ، وغاية ما قالوه أنه لم يُقْدِر غيره بل استأثر لنفسه خلق كل شيء فقال « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وما تعملون » والمؤلف تخبط في تأويل هذه الآية بما لا محصل له كما سيجيء بيانه وعادته في الكلام الإكثار والتخليط ، كما تخبط في حديث « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » .

وأما قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فلم يفهمه أصلا وادعى على خصومه أنهم تمسكوا بما قبل الاستثناء وأهملوا مابعده . وقد افترى على الأشاعرة أنهم ينكرون اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى لعدم تعليلهم أفعال الله بالأغراض التي هي حِكَمه فيها مع أنهم لا ينفون الحِكم وحاشاهم وإنما ينفون الأغراض بمعنى أنهم لا يجعلون الحِكم أغراضاً ويقولون إن أفعاله تستتبع الحِكَم من غير بنائها عليها ولا تنفك الحكمة عن أفعاله فكل مايفعله فالحكمة فيه وهذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى . لكن المفترين لقصور أذهانهم عن تصور أفعال الله إلا كما يتصورون أفعال البشر يقصرون الحِكَم على الأغراض ويزعمون الأفعال الخالية عنها عبثا واتفاقا ولا يميزون بين الفائدة والغرض ولا بين الغاية والعلة الغائية وخصيصا لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة من غير بنائه عليها .

ولأجل ما في إدراكهم من الضيق والقِصر يزعمون أن الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه كما هو منطوق قوله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، وقول المحققين إن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في إرادته ، يزعمون أنه إذا كان الأمر كذلك كانت معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه ظلماً من الله[1] مع أن

---

[1] وجوابنا عليهم قبل أن نبين بطلان ما توهموه من لزوم كون الله ظالما في معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه إن كان الإنسان مسيراً فيما فعله من خير أو شر لا مخيراً .. جوابنا =

الظلم لا يتصور فى حقه تعالى مهما فعل لأن كل شيء ملك يده كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود الدؤلى قال: قال لى عمران بن حصين: أرأيت مايعمل الناس ويكدحون

= عليهم أنه إذا أثبت التحقيق العلمى المبنى على دليل العقل والنقل أن مشيئة الإنسان لاتتعلق بشيء إلا تابعة لمشيئة الله فلا يُذكر مانعا للاعتراف بهذه الحقيقة أن يترتب عليه شيء من حصول مفسدة دينية أو فوات مصلحة دنيوية كلزوم أن يكون الله ظالما فى معاقبة الكافر والفاسق وكلزوم أن يكون الإيمان بالقدر الذى لا يمكن تغييره بالمساعى سائقاً للانسان إلى الكسل والتعطل عن العمل — مع أننا دفعنا مشكل هذين اللازمين بجواب آخر خاص بهما — ولو كنا لم ندفع مشكلهما فلا نقبلهما أيضاً مانعين عن الاعتراف بما فى موقف البشر تحت سلطان القدر من الجبر إن كان موقفه فى نفس الأمر وعند التحقيق العلمى كذلك، لأن الحقائق العلمية تُطلب لذاتها مجردة عن أى مصلحة أو مفسدة وقد اعترف بهذا وبالجبر نفسه فى موقف الإنسان علماء النفس فى الغرب الذى تعود اتهام الإسلام بعقيدة الجبر كما صرح به الأستاذ حسين رمزى أستاذ علم النفس بجامعة فؤاد فى محاضرته التى نشرتها مجلة القضاء الشرعى قبل سنوات وقد نقلناه بنصه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٨ ونحن نذكره هنا أيضاً لخطورته :

« تقضى المصلحة علينا فى كثير من الأحايين بالوصول فى بعض المسائل النفسية إلى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول إلى الحقائق فنحن نريد أن نحكم فى مشكل الإرادة بأن الإنسان مخير لا مسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهى الغاية التى تسعى الإنسانية للوصول إليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فإن قال عالم الأخلاق والقانونى والشرعى بوجود الإرادة فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هى البحث عن الحقيقة ، وإن قال الدين إن نفى وجود الإرادة يؤدى إلى نسبة الظلم لله عز وجل وإن إثبات وجود الإرادة يؤدى إلى نسبة العجز لله تعالى وإن الله سبحانه وتعالى منزه عن الظلم والعجز فالعالم النفسى لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكما علميا إلا متى تثبت من الحقيقة .. لقد أظهر دارسو الإرادة فى بادىء الأمر وبتأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة الأدبية والمدنية .. الخ فالانسان مسير لا مخير وهذه النظرية ذاعت فى شكل حكم علمى بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين فى سن قوانين على أساس غير أساس حرية الارادة » .

فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم قال أفلا يكون ظلماً قال ففزعت من ذلك فقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال: فقال يرحمك الله إنى لم أرد مما سألتك ، إلا لأحزر عقلك إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا يا رسول الله : أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل « ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها » .

فالمعتزلة وأنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم ولا يقدرون عظمة الله حق قدرها[١] وإنما يحاولون حل مسألة القدر التى ليست فى الدنيا مسألة تعدلها غموضا وإعضالا ، بتنزيلها منزلة مسألة بسيطة سهلة الحل وقياسِ ذات الله تعالى وأفعاله بمقياسنا ومقياس أفعالنا نحن البشر .

ولكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس يقولون إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد إنما يكون بطريق الإكراه ، وحيث لا إكراه فلا سلطان ، لأن

---

[١] الظلم قد يطلق على التصرف فى ملك الغير بغير إذنه وقد يطلق على وضع الشىء فى غير موضعه وكل منهما لايتصور فى حق الله الذى لايوجد شيء خارج عن ملكه ولا يوضع حد لحكمته بأن يقال فى أى فعل من أفعاله انه موضوع فى غير موضعه . وقد نقلت فى « تحت سلطان القدر » ما قاله ابن قتيبة فى كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قال :

« إن أهل القدر [يريد بهم المعتزلة الذين من ألقابهم القدرية] حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره ، بآرائهم وحملوه على مقايسهم أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق ، أن يجعلوا ذلك حَكما بين الله وبين العبد » ومن غريب المصادفة أن كتاب ابن قتيبة الذى نقلت عنه هذه الكلمة القيمة كان فضيلة صديقى الشيخ زاهد هو الذى أهدى إلى هذا الكتاب عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » .

الإنسان يفعل ما يفعله باختياره ورضاه وكلامنا فى أفعاله الاختيارية فأين الجبر إذن ؟ لكنى أقول هذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجعله يفعل بإرادته ورغبته ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه جبابرة البشر وإنما يقدر عليه مَن « الجبار » من أسمائه الحسنى [1] .

---

[١] وعند قراءة ما كتبته هنا على فضيلة الشيخ زاهد قال : « إن الجبار الذى هو من أسماء الله الحسنى من الجبر بمعنى الاصلاح وقد نبهوا عليه فى شروح الأسماء الحسنى » وأنا أعرف أن هذا الاسم الشريف فسر على وجهين بل أوجه وأعرف أيضاً أن المفسر أبا السعود على الرغم من كونه ماتريديا وكون الماتريدى معتزليا فى نظر فضيلة الصديق ، قدم المعنى الذى أخذته أنا على المعنى الذى أخذه فضيلته فقال « الجبار الذى جبر خلقه على ما أراد أو جبر أحوالهم أى أصلحها » ومع قطع النظر عن تفسير المفسرين بهذا أو بذاك يكفينى أن الجبر الذى يفر عنه فضيلته مذكور معناه فى القرآن بكثرة لا تحصى مسنداً إلى الله تعالى وواقع فى نفس الأمر كما حققنا فيما سنورده من البرهان العقلى على مذهب الجبر ، وهذا لفظه منصوصاً عليه فى كتاب الله : « المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر » ولا أظن أن يكون المعنى الذى أخذه فضيلة الصديق فى الجبار الواقع بين العزيز والمتكبر أولى من المعنى الذى أخذته أنا ، لاسيما وأن تفسير الجبار بما فسرته يجد فى حديث « سبحان ذى الملكوت والجبروت .. » المذكور بأسانيده وطرقه فى كتاب « الأسماء والصفات » للحافظ البيهقى ، تأييداً صريحاً بلفظه ومعناه لا يجده تفسير الجبار بما فسر به فضيلة صديقى . وقد ذكر البيهقى قوله تعالى « العزيز الجبار المتكبر » مع الحديث المذكور ، فى باب « ما جاء فى الجلال والجبروت والكبرياء والعظمة والمجد » وروى فى باب ما جاء فى النفس من الكتاب المذكور بسنده عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ مرة على منبره : وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته فجعل رسول الله يقول «كذا يمجد نفسه عز وجل: أنا الجبار أنا العزيز المتكبر فرجف به المنبر حتى قلنا ليخرن به الأرض .

وكان أهم ما فعله الصديق فى اعتراضه علىّ أنه شغله اعتراضه عن الالتفات إلى ما أردت إفهامه فى قولى « وهذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الانسان وإرادته فيجعله يفعل برغبة من عنده ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه جبابرة البشر وإنما يقدر عليه مَن الجبار من أسمائه الحسنى » أضيف إليه الآن قولى : والجبر الذى يعرفه البشر ويقدر عليه لايكون الجبار المشتق منه من الأسماء الحسنى لمن سمى به لكونه جبرا مكروها غير محبوب عند المجبور.

ثم ان فى القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر ذكره فيه ويمدح الله به نفسه ، كلمة تقصم ظهور أنصار المعتزلة وقد تصدى لتأويلها ابن رشد فقصمتُ فيما سبق بحوله تعالى ظهر تأويله ، كلمة قائلة « بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فلو كان واحد منا أضل من شاء من الناس وهدى من شاء منهم واستطاع ذلك ثم أراد أن يعاقب الضالين لقلنا أنه ظلمهم ، وهل يمكننا أن نقوله فى الله الذى يضل من يشاء ويهدى من يشاء ويعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ؟ أم هل يمكننا إنكار أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء كما أنكر الخصم مع نص القرآن عليه ومع أن الواقع كذلك حيث إن الإنسان يفعل كل مايفعله من خير أوشر لداعية تخطر بباله وعليها يقوم هداه وضلاله وخالق الداعية فى قلبه هو الله .

وليس للخصم جواب عن هذه الكلمة المنصوص عليها فى القرآن سوى ادعاء أن من أضله الله تكون منه سابقة ذنب ويكون هذا الإضلال جزاء من الله عليه. وهذا الجواب مع ما يأباه من نص القرآن العام لكل من يشاء الله ضلاله، لايتمشى فى الذنب الأول الذى لم يسبقه ذنب آخر لأن ذلك أيضا ضلال يلزم دخوله فى قوله تعالى يضل من يشاء ولا يكون له سبب غير مشيئة الله .

هذا ما يرد على الخصم المجيب فى الجملة الأولى أعنى « يضل من يشاء » وفى الجملة الثانية القائلة بأن الله يهدى من يشاء وفى آية أخرى « والله يدعوا إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم » محاباة ظاهرة من الله لفريق من الناس وهم الذين قيل عنهم فى حديث نبوى إنهم خُلقوا للجنة كما أن الفريق السابق أى الذين شاء الله ضلالهم خلقوا لجهنم . فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة وقسنا معاملة الله بمعاملات الناس بعضهم بعضا لوجدنا تخصيص الهداية فى الجملة الثانية لمن يشاء من الناس كتخصيص الإضلال الذى فى الجملة الأولى لمن يشاء منهم ، جديرا بالاعتراض

ولـكن الله لا يعترض عليه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو آخر كلمة ينتهى إليها البحث والنقاش فى هذا الموضوع ، ومن حاول حل المعضلة من دون التجاء وانتهاء إليها فقد أتعب نفسه عبثا. ومن حاول تأويلها أيضا لإخراجها عن كونها آخر كلمة فقد أدخل نفسه فى الذين لايكادون يفقهون حديثا بل عرّضه لمصداق جملة الضلالة.

وصاحب « إيثار الحق » يؤول قوله تعالى يضل من يشاء الوارد فى القرآن بكثير من المناسبات، بحمله على بعض أمثاله الواردة فى شكل مقيد مثل قوله تعالى «ومايضل به إلا الفاسقين » وقوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فالله تعالى يضـل الفاسقين ويُزيغ قلوب الذين زاغوا يعنى يضل المستحقين لا أنه يضل من يشاء وهوخلاف صراحة الآية إذا لايقال عن الذى يضل من يستحق الإضلال إنه يضل من يشاء ولا يقال عن هذا الجمع والتأليف إنه من قبيل حمل المطلق على المقيد لأن إضلال من يشاء أيضا مقيد لا مطلق ولا يمكن حمل المقيد على المقيد فيكون لـكل منهما حكمه من غير تعارض . أما قوله تعالى « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به إلا الفاسقين » الدال على التخصيص والقصر ففيه إشكال وتعارض مع الآيات الدالة على إضلال من يشاء. ويمكننا حله بأن نقول إن الضمير المجرور فى قوله تعالى « ومايضل به إلا الفاسقين » راجع إلى ضرب المثل المذكور فى الجملة المتقدمة أعنى « ان الله لايستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفرو فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به إلا الفاسقين» وضرب الأمثال من الله تعالى وقع فى القرآن كقوله « مثلهم كمثل الذى استوقدنارا» الآيةفيئول المعنى إلى أن الله يضل بالقرآن كثيرا ويهدى به كثيرا ومايضل به أحدا ابتداء، وإنما يضل به الفاسقين ويكون هذا من فضل القرآ ن على الناس حيث كانت هدايته عامة وإضلاله خاصا بالفاسقين [1] .

---

[١] وانظر إلى قوله تعالى «وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ماكنت تدرى ماالـكتاب

وأما التأليف فى غير هـذه الآية من الآيات المقيدة بأسباب الإضلال فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات وإهمال آيات المشيئة كما فعل المؤلف اليمنى بن الوزير ، أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء مطلقا لا تخصيص فيه ولا إجمال يحتاج إلى التفسير كما ادعاه المؤلف ابن الوزير والذين يضلهم الله لسابقة ذنب لهم واستحقاقٍ وإن كان إضلالهم يبتنى على أسباب خصوصية كما تعزى به المؤلف إلا أنه إذا نقلنا الـكلام على تلك الأسباب التى هى عبارة عن ذنوبهم السابقة رأيناها أيضا واقعة باضلال من الله لـكونه خالق الداعية إليها فى قلوبهم ورأينا هذا الإضلال الأول لا سبب له سوى مشيئة الله فهى سبب هـذا الإضلال مباشرة وسبب الإضلال الثانى المبنى على الذنب

= ولا الايمان ولـكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » وإلى الفرق بين هداية الله بنور القرآن وبين هداية نبيه صلى الله عليه وسلم . فلله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم وإيضاح الدلائل وإزالة الأعذار وهذه هداية عامة لجميع الناس غير متضمنة لايصالهم فعلا إلى ما يُدعون إليه ولله مع ذلك هداية موصلة مختصة لمن يشاء من عباده وهى المراد فى الآية لا الهداية العامة وللنبى الهداية العامة فقط أما الخاصة الموصلة فقد نفيت عنـه فى قوله تعالى « إنك لا تهدى من أحببت ولـكن الله يهدى من يشاء » والآية أعنى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الآية من أدلة مذهبنا فى أفعال العباد أما قول المفسر العلامة أبى السعود رحمه الله فى تفسير من يشاء الله من عباده الذى يهديه بنور القرآن الهداية الخاصة الموصلة : « وهو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به » وذلك لارجاعه إلى مذهبه الماتريدى، ففيه ابتعاد ظاهر عن الآية . وإذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصة الموصلة ، متعيناً فيمن يصرف اختياره نحو الاهتداء فحق التعبير عنه : « من يشاء هو » لا من يشاء الله أعنى كان واجب المفسر لاستخراج المعنى الملائم له من الآية أن يكتفى بإرجاع ضمير فعل المشيئة إلى (من) بدلا من الله ويترك الاشتغال الذى تكلفه فى تعيين المراد (بمن) والذى لا قرنية له فى الآية ، مع أنه لا يوجد فى المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة فى الآية ولا المفسر أبو السعود نفسه إلى (من) وهذا الارجاع هو أقصر طريق فى تطبيق هذه الآية وأمثالها الـكثيرة على مبدأ كون الهداية والضلال من الانسان ولأدرى لماذا إذن لا يجترئ عليه خصومنا أصحاب ذلك المبدأ ؟

السابق الواقع بالإضلال الأول، بالواسطة. فهى أعنى مشيئة الله سبب الكل إمامباشرة أو على أنها سبب السبب .

وصفوة القول أنا لو فرضنا كما ادعى الخصم أن ضلالة الضال لم تكن من الله بل من نفسه وأن الإضلال المسند إلى الله فى كثير من آيات القرآن مبنى على أسباب ناشئة من نفس الضال وأفعال فعلها سابقا فاستحق أن يضله الله ثانيا كمجازاة على ضلاله السابق الناشئ من نفسه ، لو فرضنا ذلك فلا بد أن يكون الأمر منتهيا إلى استعداد للضلال فى جبلته حيث تزل قدمه فى موقف تثبت فيه قدم أخيه المهتدى ولابد أن يكون ذلك الاستعداد الذى جبل عليه مختلفا عن استعداد أخيه ، من الله . ومعنى هذا أن الجبر واقع على كل حال ، لا يجدى فى التخلص منه اللجوء إلى مذهب المعتزلة لأن الإنسان لا يعمل ولا يريد العمل إلا بداعية تسنح لفكرته وترجح له العمل واستعدادٍ من جبلته يُخضعه للداعية[1] وكلا هما من الله[2] .

وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » ص ١٧٣ بعد نقل ما فى الكتب المعتبرة الكلامية من أن التعويل فى مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية

---

[١] وقد أثبتنا فى « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهى إلى الموجب .

[٢] فلا مندوحة لأفعال الانسان من جبر الله إلا فى مذهب الشيخ محيي الدين بن عربى الذى حاول حل المسألة بادعاء أن الله تعالى لا يتدخل فى استعداد الانسان واختلافه باختلاف أفراده وبنى دعواه هذه على أن الماهيات غير مجعولة ويتبعها فى عدم المجعولية استعداداتها لكن هذا الرأى الذى ابتدعه وأراد به إنقاذ عباد الله من جبر الله وإنقاذ الله من أن يكون قد ظلمهم إذا عاقبهم على أفعالهم التى يفعلونها تحت جبره ، أسخف الآراء فى مسألة أفعال العباد وأشبه بمذهب الطبيعيين منه بمذهب الاسلاميين . والعجب أن المفسر الآلوسى اختاره تبعاً للكورانى واعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى « قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » .

ومما يجدر بالذكر أن مادية الغربيين والشيخ محيي الدين توافقوا فى فهم كون الانسان مسيراً إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله نسبوا هذا الجبر والتسيير إلى المؤثرات الكثيرة المحيطة

متعارضة : « إن الأدلة العقلية أيضا متعارضة ولا يمكن القول بتعارض الأدلة النقلية لولم تتعارض الأدلة العقلية والإسلام لا يتمشى على خلاف العقل » ومعنى هذا التعارض فى الناحيتين العقلية والنقلية أن هذه المسألة غير قابلة للحل، والخصم يسمى لجعل الإنسان الذى قامت الأدلة العقلية والنقلية على كونه غير مستقل فى إرادته ، مستقلا ليكون مسؤولا عن أفعاله ويسمى لرفع التعارض بين مسؤوليته وعدم استقلاله بدعوى استقلاله المتعارضة مع العقل والنقل .

فلو قلتُ لمن لا يتفق رأيه فى هـذه المسألة مع رأيى ولا ينفع سعى كل منا مهما أتعب نفسه فى إقناع الآخر : لا بد أن يكون أحدنا مخطئا أى ضالا عن الصواب غير متعمد للضلالة ومعناه أن فهمه قاصر عن مبلغ الحقيقة على الرغم من عدم تقصيره فى السعى للوصول إليها ، والمفروض أن كلاً منا لا يرتاب فى حسن نية الآخر وعـدم تعصبه لرأيه معاينا للحق فى جانب الرأى المقابل .

فماذا يكون جوابه لو قلت له ذلك ثم قلت ولا بد أن يكون ضلال أحدنا هـذا

بالانسان مثل البيئة والتربية والعقلية الموروثة أو المكتسبة . والموقف الصحى والاقتصادى وغير ذلك ولو اعترفوا بوجود الله وسلطته على كل كائن فى العالم لنسبوا تسيير الانسان إليه والشيخ محيي الدين لم ينسبه إلى الله تفاديا مما توهمه من لزوم نسبة الظلم إليه مع نسبة الجبر والتسيير .

ثم إن مذهب الشيخ فضلا عن بطلانه فى حد ذاته لا يدفع الظلم الذى توهمه مع من توهموه فى معاقبة المجبور لكونه لا يرفع المجبورية عن الانسان وإنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله إلى أن يقع تحت جبر الطبيعة فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً غير مسئول عن أفعاله على حسب استعداده الذى ليس تغييره بيده فإن كان فى معاقبة الله الانسان على أفعاله التى يفعلها تحت جبره ظلم فمعاقبته إياه على أفعاله التى يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً لأن المجبورية إن استلزمت المعذورية فمطلق المجبورية كاف فى ذلك من غير حاجة إلى اتحاد المجبر والمعاقِب ، وتمام الرد على هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » .

الناشئ من نقصان فهمه، من الله الذى قسم العقول والأفهام كما قسم الأرزاق ، مفضلا بعض الناس على بعض درجات، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكما أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر على من يشاء يضل من يشاء بنقص فى فهمه ويهدى من يشاء بزيادة فيه بل إن كان ضلال أحدنا عن الحق فى المسألة المتنازع فيها بيننا ناشئا عن عناده ومكابرته الراجعتين إلى ضعف فى السجية التى جبل عليها والتى بسببها يشق عليه الاعتراف بالحق إذا ظهر على يد غيره مهما فهم الأمر ، فذلك أيضا من الله الذى قسم الأخلاق كما قسم العقول والأرزاق [١] .

فالله تعالى إن لم يكن على مذهب الخصم متدخلا فى مشيئة الإنسان التى يبنى عليها ما يفعله من الخير والشر وإنما كان تدخله بإعطائه صفة المشيئة القابلة للاستعمال فى كلا الجانبين ثم لم يتدخل فى استعمال هذه الصفة فى الجانب المعين بل تركه إلى اختيار صاحبها ، فهو بكونه قاسم العقول والأخلاق متدخل فى توجيه اختياره البتة إلى الجانب الذى يشاؤه لأن إرادة الإنسان لابد أن تكون تابعة لعقله أو أخلاقه . وعلى كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين فى مسألة الجبر والقدر وكذا كل مسألة نتنازع فيها إما نقصانا فى إدراكه أو نقيصة فى خُلقه ، ينطبق عليه قوله تعالى « يضل من يشاء » كما ينطبق على معارضه فى الرأى قوله « ويهدى من يشاء » .

فهذا هو البرهان العقلى الذى لا يقاوم ولا يجاب عنه والذى ينجاب به كل شك وكل شبهة عن مسألة كون الخير والشر كله من الله والآية التى فرغنا عن مناقشتها مع الخصم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش وتنادى بالمذهب الحق أعنى قوله تعالى المكرر فى القرآن فى كثير من المناسبات كأنها ضربات على رؤوس المعارضين « يضل

---

[١] وما أصدق قول بشار :

طبعت على ما فى غير مخير هواى ولو خيرت كنت المهذبا

من يشاء ويهدى من يشاء » هى الدليل الشرعى لهذه المسألة مؤيدا للبرهان العقلى .
والحديث النبوى الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن عمران بن حصين وسبق ذكره قريبا ، يتضمن ثلاث فتاوى فى هذا الموضوع بل أربع جامعات لناحيتيه الشرعية والعقلية أولاها لأبى الأسود التابعى وثانيتها لعمران بن حصين الصحابى وثالثتها للنبى ورابعتها لله عز وجل القائل ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها .
وفى الرابعة عبرة عظيمة لمن يخالفوننى فى المسألة تحت مضايقة غموضها الذى أنا معترف به ، ساعين أن لا يجعلوا منشأ الهداية والضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه وتعالى بل نفس الإنسان المهتدى والضّال ، فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله التى قرأها رسول الله فى آخر الحديث جامعةً للناحية العقلية والشرعية من المسألة ، أقرؤها عليهم وأسألهم : من سوّى نفس الإنسان المهتدى والضال فألهمها فجورها وتقواها ؟
فلو عددنا الآية من المتشابهات — وهى تستحق هذا لعد استحقاقا ناشئا من غموض المسألة — لمنعتنا منه الآية نفسها حاكيةً للواقع وآبيةً للتأويل فلم نستطعه ، ثم نقرؤ مابعد الآية : قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها . وفيها مسؤولية الإنسان كما أن فيما قبلها مجبوريته المحبوبة إليه وسبحان الله جامع الأمرين فى كتابه المحكم وفى الواقع من حياة بنى آدم .

وآخر ما أقوله هنا أن العاقل المؤمن بوجود الله لا يتردد فى الحكم بأن كل كائن فى العالم وفيه أفعال الإنسان وإراداته المقترنة بتلك الأفعال إنما يكون تحت إرادة الله ، ولا يكون حكمه هذا مبنيا فقط على نصوص الكتاب والسنة الباهرة بل الأمر كذلك أيضا عند مراجعة الحالة الروحية التى تقوده إلى أن يفعل فعلا أو يأبى فعله ، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية . ومن تردد فى هذا الحكم فهو إما مكابر أوضعيف الرأى .

نعم يلزم من هذا أن يكون الإنسان فى أفعاله مسيّراً لا مخيّراً وأن لا يكون مسؤولا عن تبعات أعماله مع أن الإنسان يشعر من نفسه شعوراً بديهيا أنه مختار فى أفعاله ويستلزم هذا الشعور كونه مسؤولا عن أعماله عند الله وعند الناس بل عند نفسه أيضا فهل هو مختار أو مضطر؟

والجواب أنه مختار ومضطر معا مختار بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله لكونه يفعل ما يفعله بإرادة منه ورغبة دون إكراه يتعارض مع إرادته فيُعدمها أو يفسدها ، ومضطر بالنظر إلى المبادئ البعيدة وهى ما ذكرنا من الحالة الروحية التى تقوده إلى إرادة ما يفعله أو ينصرف عنه مع الظروف المهيئة لتلك الحالة ، لكن العبرة بالمبادئ البعيدة لكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس فالإنسان مضطر حقيقة لكنه فى صورة مختار . فهذه هى الحقيقة الأولى التى لاريب فيها والتى هى مستندة إلى إحاطة إرادة الله بكل كائن .

والحقيقة الثانية كون الإنسان مسؤولا عن أعماله فى الدنيا والآخرة وكونه مستحقا لهذه المسؤولية لا فى نظر الشرع فقط بل فى نفس الأمر أيضا وإلا لما عاقبنا الجناة فى الدنيا ولرأينا معاقبتهم ظلما ورأينا هذا الظلم أيضا معذوراً فيه ظالمُه كما أن الجناة الذين هم الظالمون الأولون معذورون .

فهاتان الحقيقتان أعنى وقوع كل واقع فى العالم تحت إرادة الله وكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله ، اللتان كل منهما فى نفسها لايجوز لعاقل أن يشك فيه ، نعترف بهما معا ونعتقدهما حقا على الرغم مما يبدو بين الحقيقتين من التعارض . فلا يهمنا هذا التعارض بقدر ما تهمنا الحقيقتان نفسهما ما دمنا نعترف بهما حقيقتين فخلاصة مذهبنا التمسك بنفس الحقيقتين وترك ما نعجز عنه من تأليف البين ومعنى هذه الخلاصة استيقان مايمكن استيقانه من هذه المسألة والكف عما بقى منها وتعذّر حلّه . أما الخصم

فخلاصة مذهبه إنكار الحقيقة الأولى تمسكا بتعارضها مع الحقيقة الثانية وادعاء لحل أصعب مسألة بطريقة بسيطة ، ومعنى هذه الخلاصة بساطة عقل الخصم الذى ينظر إلى المسألة كمسألة بسيطة ويظن أنه بهذا العقل يحل كل مسألة . ومن العجب أن بعض علماء الغرب مثل « بوسسوئه » و « شارل بوردان » فهموا دقة هذه المسألة بل بلغوا أبعد مبلغ فى فهمها ولم يفهمه المعارضون من علماء الإسلام [راجع « تحت سلطان القدر » ص ٢٥٤] .

ونورد بعد الآن بعض نماذج من إكثار المؤلف اليمنى ابن الوزير وإطالته الكلام من غير طائل مع التخليط قال ص ٢٣٢ :

« ومن ذلك شبهة الثلاثة الأطفال الذين فُرضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة وأحدهم كبر ووحّد الله وعبده ودخل الجنة وأحدهم كبر وكفر ودخل النار فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه فى الجنة فقال يارب هلا بلّغتنى منزلة هذا فيقول الله تعالى إنى علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار فيقول الذى فى النار فهلا أمتنى صغيراً . وهذه هى مسألة خلق الأشقاء بعينها لكن غيروا العبارة .

« والجواب أن هذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة فى إماتة الصغير ليس هى علم الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هذه هى العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صغارا بل لماخلقهم صغارا حتى يميتهم فإنّ ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولوكانت هذه هى العلة لصاحت الوحوش والطيور وجميع أنواع الدواب وقالت يارب هلا جعلتنا من بنى آدم ولصاح المؤمنون كلهم وقالوا ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء بل جعلتنا كلنا أنبياء يوحى إلى كل واحد منا ويسرى بنا إلى السماء وقالوا جميعا هلا جعلتنا ملائكة كراما ولقالت الأنبياء هلا ساويت بيننا فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض ولقالت مثل ذلك الملائكة فإنه فضل بينهم .

ولو انفتح هـذا الباب لاعترض تفضيل يوم الجمعة والعيد وليلة القدر ولم تكن هذه الأوقات المخصوصات أولى بذلك من غيرها ولاعترض تخصيص السماوات بأماكنها والأرض بسكانها ولاعترض تخصيص إيجاد العالم وكل فرد ممن فيه بوقت دون وقت وتخصيص جميع ما فيه بقدر دون قـدر فى جميع أفعال الله تعالى ومقادير الأعمال والأجساد والأرزاق والنعم والقُوى والألوان والتقديم والتأخير والتقليل والتكثير ولما انتهى ذلك إلى حد ولا وقفَ على مقدار إلا والاعتراض فيه قائم والسؤال عليه وارد ولقالت القباح هلا جعلتنا حسانا والنساء هلا جعلتنا رجالا وأمثال ذلك مما لا يحصى : وذلك مما يؤدى إلى عدم وجود شئ من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات لعدم رجحان وقت على وقت ومكان على مكان وقدر على قدر فيلحق القادر حينئذ بالعاجز ويتعذر الاختيار على جميع المختارين وانتهينا إلى مسألة لا تنتهى لتعارض الدواعى المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال وهذا خروج من المعقول فإن العاطش الجيعان لو حضر عنـده كيزان كثيرة ورغفان كثيرة وهو لا يأكل معتذرا بأن الدواعى إلى تخصيص كل كوز وكل رغيف تعارضت عليه حتى لم يتمكن من الأكل والشرب ودفع الضرر العظيم ، لعُد من المجانين » .

فقد قرأتَ كلامه الذى هو جدير بأن يعـد مثال الإكثار والإطالة . أما تخليطه فهو أنك لا تستطيع الحكم بسهولة فيمن يعترض عليهم الرجل هل هم الأشاعرة أم سادته المعتزلة؟ بل المتبادر منه الثانى مع أن مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة الشيخ أبى الحسن الأشعرى الذى وضع السئوال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين وأفحم به استاذَه أبا على الجبائى شيخ المعتزلة القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله وكان الأشعرى يحضر درسه ثم انقطع عنه . والشيخ اليمان يعـد السؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة

الثلاثة المختلفين، من الوساوس مع أنه سؤال في غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله .

فالرجل يقول : « إن هـذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة فى إماتة الصغير ليست هى علمَ الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هـذه هى العلة لأماتت جميع الـكفرة والأشقياء وكلهم صغار الخ » وأنت تعلم أن تعليل إماتة الصغير بهذه وقع من شيخ المعتزلة عند الجواب على شيخ الأشاعرة فى إحدى مرحلة من مراحل سؤاله، فإن كان فى تقدير العلة خطأ فهو يرجع إلى الشيخ المجيب ويعجِّل إفحامه .

ومع هذا يرد على الشيخ اليمان أنه إن كان محقا فى تخطئة تقدير العلة لزم أن يكون صاحب موسى عليهما السلام الذى علمه الله من لدنه علما والذى قتل غلاما ثم علله لمّا اعترض عليـه موسى ، بأن أبويه كانا مؤمنين فقتله خشية أن يرهقهما طغيانا وكفرا وقد حكى فى القرآن ، . مخطئا فى تعليله القتل ولزم أن يكون موسى بل القرآن أيضا قدقبل هذا التعليل الجدير بالتخطئة، من غير نـكير. إذيرد على صاحب موسى الذى علل قتله الغلام بهذه العلة كلُّ ماأورده المؤلف اليمان وأطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة.. فلو فرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الأخوة فماذا كان ياترى جواب صاحبه قاتلِ الغلام فى تبرئة نفسه من تبعة القتل ؟ .

فهذه مشـكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليمان ابن الوزير وقد قالها من غير شعور بالمشـكلة المتولدة منها ولا سبيل إلى حلها للذين يحـددون لله سبيل المعاملة مع عباده قياسا على معاملات الناس فيما بينهم ويحاولون تفسير قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » بتنزيله إلى حضيض ذلك القياس ومنهم هذا المؤلف . أما أنا فرأيى فى حل هـذه المشـكلة أن صاحب موسى عليهما السلام لو لم يقل عما فعله فى صحبة موسى من الأفعال : « وما فعلته عن أمرى » لـكان ماذكره فى تبرير قتل الغلام لا يبرره ، ومعنى هذا أن مثل هـذا الفعل لمثل تلك العلة لا يجوز من الإنسان أو بأمر الإنسان

ويجوز من الله أو بأمر من الله الذى لا يسأل عما يفعل ولا يقبح منه شىء وكل ما يفعله فالحكمة فيه .

ويقول المؤلف بعد كلامه المطول عن خطأ التقدير فى حكاية الإخوة الثلاثة : « والجواب عن هذه الوساوس أن الله يختص برحمته من يشاء وأنه فى ذلك الحكيم الخبير البصير » وفيه أن هذا قول الأشاعرة لاقول المعتزلة . ثم يقول : « ومتى دعت الحكمة إلى أحد الأمرين المستويين بادر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما محمودين غير ملومين سواء كان ذلك التخصيص مسندا إلى مرجح خفى أم إلى الحكمة الأولى » وفيه تخليط لأن القائلين بالحكمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له كالمعتزلة لا يجيزون تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار لأن ذلك التخصيص إن كان بمرجح لزم خلاف المفروض أى لزم كون الأمرين المستويين غير مستويين وهو محال، وإن كان من غير مرجح كان من غير حكمة داعية إليه . والذين يجيزون ترجيح أحد المتساوين من غير مرجح هم الأشاعرة المجتنبون تعليل أفعاله تعالى بالدواعى وليس المؤلف منهم كما يفهم من قوله «ومتى دعت الحكمة» بل هو من أشد أنصار التعليل المعتبرين نفاته نفاة الحكمة، والمعلل يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجح لكن ابن الوزير وقع فى التخليط فكان فى أول كلامه مع المعتزلة وفى آخره مع الأشاعرة .

ومن نماذج تخليطه مع الإطالة كلامه فى مسألة أفعال العباد ردا على قول أهل السنة بأنها مخلوقة لله تعالى فهو يقول مثلا : « لو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم علينا التشبه بخلق الله كما ورد الوعيد للمصورين المتشبهين » وجوابه أنه ينسى قول أهل السنة بأن الله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير والشر فلا ينافى وعيده على فعل التصوير من العباد كونه خالق ذلك الفعل أيضا، فالمسألة تعود إلى النزاع فى أن إرادة الله تعالى تتعلق بفعل غيره أو لا تتعلق والمؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى .

ويقول « وكذلك قال الله تعالى بعد ذكر مخلوقاته من الأجسام وتصويرها وسائر

ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض : « هـذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه» وإنما يُعرف الخلق فى اللغة لإيجاد الأجسام » وجوابه قوله تعالى «والله خلقكم وما تعملون » وبينما كان القرآن ينادى بأن الله تعالى خلق العباد وما يعملونه فكيف يخص ابن الوزير خلْق الله بالأجسام وما لا يقدر عليه العباد من الأعراض وهل هذا إلا تغافل عن هـذه الآية التى سيتكلم فيها أيضا ، لكن الآية تقضى على ما ادعاه هنا من اختصاص خلق الله بالأجسام وتصويرها وسائر مالا يقدر عليه العباد، من غير انتظار لمعرفة ما سيتكلم فيها .

ويقول : « ويدل على ما ذكرته ما حكاه الله تعالى وذم الشيطانَ به من قوله « ولآمرنهم فليغيِّرُنَّ خلق الله » فدل على أن التغيير الذى هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل مغاير له » وجوابه أنه بعد تقرر كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بأدلته العقلية والنقلية التى سبق تلخيصها فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير فى خلق الله الأول بخلق ثان من الله أيضا غيرِ مرضيٍّ ويكونَ الخلق الثانى من قبيل خلق الشر. والمسألة أيضا ترجع إلى النزاع فى أن الله تعالى خالق ومريد كل كائن فى العالم من الخير والشر ، وهذه المراجعات من المؤلف اليمان فى قوة المصادرة على المطلوب.

والآن نأتى كلامه فى قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » المستغرقَ سبع صفحات من كتابه وفيه يبدو تخليطه وإطالته من غير طائل ولوأفاد ما أراد أن يقوله فى نقد الاستدلال بهذا النص فى سبعة أسطر لكفى . إذ خلاصة نقده أن مافى « وما تعملون » يحتمل أن تكون مصدرية وأن تكون موصولة وهو الراجح والاستدلال بالآية على أن الله خالقُ أفعال عباده لا يتم إلى على الاحتمال المرجوح فى (ما) . فهذا جوابه عن هـذه الآية التى كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد كبير مشايخ المعتزلة كما ذكره علىّ القارىء فى شرح « الفقه الأكبر » والآن ننقل بعض ما كتبه المجيب بنصه قال : ص ٣٤٨

« إذا تقرر هذا فلنكمل الفائدة بما بقى لهم من الأدلة التى يمكن أن يغترّ بها أحد : فمن ذلك قول الخليل عليه السلام فى مجادلة عُبّاد الأصنام وذلك قوله تعالى « أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم وما تعملون » وقد احتج بها أبو عبيد لهم وأنكر عليه ابن قتيبة كما ذكره فى مشكل القرآن وكلاهما من أهل السنة وقال ابن كثير الشافعى فى أول البداية والنهاية فى قصة إبراهيم عليه السلام وسواء كان ما مصدرية أو بمعنى الذى فمقتضى الكلام أنكم مخلوقون والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوقٍ فأشار إلى مثال الخلاف ولم يتعرض لترجيح .

« واعلم أن من لم يتأمل هذا توهم أن الآية من النصوص على خلق الأفعال ولذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها ويستأنسون بها ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك فإن القول فى تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس وجندب بن عبد الله ولا خلاف فى أن فى الآية إجمالا واشتراكا بالنظر إلى لفظة (ما تعملون) فإنها محتملة أن تكون بمعنى الذى تعملون كقوله تعالى فى سورة يس « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم » فجمل ما عملته أيديهم مأكولا وكل مأكول مخلوق لله وحده لا عمل للعبد فيه البتة (١) وقد سماه معمولا لأيديهم لمباشرتهم له . وأن تكون مصدرية بمعنى وعملكم . ولما كان ذلك كذلك لم يحل أن يُتقوّل على الله تعالى إلا بوجه صحيح وإلا وجب الوقف وردُّ ذلك إلى الله لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » لكن هنا وجوها ترجّح أنها بمعنى الذى تعملون وهو الأصنام التى خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناما فهى معمولة مصنوعة حقيقة وقد يسمى المعمول عملا مجازا وحقيقة عرفية ولاحاجة بنا إلى ذلك فكونها معمولة كاف فى ذلك .

« وأصل ذلك أن فعل العبد ينقسم إلى ما يكون لازما فى محل القدرة مثل حركة

---

[١] فيه نظر ظاهر .

يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذى يبقى أثره فى الحجارة وغيرها وهو الذى منع ثمامة المعتزلى والمطرفية أن يكون فعلا للعبد . فالآية تحتمل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء أحدها أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف . الثانى أنه خلق الأصنام التى هى معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم . الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم وعلى هذا الثالث يكون التقدير وما تعلمون فيه . والثانى من هذه الاحتمالات هو الراجح بوجوه » .

ثم عدد وجوه الرجحان فى صفحات طويلة ومناسبات بعيدة وحاصلها بالنظر إلى ظاهرها أن الآية على الاحتمال الراجح فى تفسيرها إنما تقوم حجة فى كون معمولات العباد مخلوقة لله تعال لـكن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة فى أفعال العباد وأعمالهم لافى معمولاتهم ومفعولاتهم، فلا مانع من جهة هذه الآية لـكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى .

ونحن نقول الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة أى احتمال كون (ما) مصدرية لا يحتاج إلى تقدير ضمير والاحتمال الثانى يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب يعود إلى ما وهو جائز . والاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور مع حرف الجر وهو غير جائز إلا إذا كان الموصول الذى يعود إليه الضمير مجرورا بمثل تلك الحرف فلا محل إذن للاحتمال الثالث . ولو جاز هذا الاحتمال كان أنفع لمنكرى كون الله هو خالقَ أعمال العباد لدلالته على أن الله خلقكم وما تعملون فيه الأصنامَ من الأحجار فتدل الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام لا الأصنام ولا عملها . ومع هذا فلم يستطع ابن الوزير ترجيحَ هذا الاحتمال الذى ذكره رغما لعدم جوازه ، ولا تصويرَه على وجه يستفيد منه لمذهبه حيث قال « الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم » ولم يقل خلق الحجارة التى فيها عملهم وتصويرهم . والسر فى ذلك أن صراحة الآية إن لم

تضطره إلى جعل المعطوف على مفعول فعل الخلق عبارة عن أعمال العباد كما هو مدلول كون (ما) مصدرية ، تضطره على الأقل إلى أن يجعله عبارة عن معمولاتهم وهى الأصنام لا الحجارة . فمنطوق الآية على الاحتمال الراجح عنده فى (ما) أن الله خلق معمولات العباد مثل الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، ولا محل لأن يكون المراد من مخلوق الله فى الآية الحجارة التى يصنعون منها الأصنام ، لـكن الرجل المسكين الذى تولى الجواب عن دليل الإمام أبى حنيفة ضد مذهب المعتزلة لا يريد أن يتخلى عن الصورة الوحيدة التى يتوقف نجاحه فى جوابه على التمسك بها وهى أن يستخرج من الآية أن الله خلق حجارة الأصنام لا الأصنام نفسها. وهذا على الرغم من أن الآية تنطق بعكس ما يريد أن يستخرجه، وعلى الرغم من أن الرجل نفسه صرح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين الملائمين لمنحاه بأن الله خلق الأصنام . والدليل على أنه لا يريد أن يتخلى عن استخراج ذلك المعنى المنافى لصراحة الآية ولتصريح الرجل نفسه قولُه قبل تعداد الاحتمالات وهويسعى لمنع احتمال المصدرية فى (ما) : « لـكن هنا وجوها ترجح أنها بمعنى الذى تعملون وهو الأصنام التى خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » وهذا آية فى التخليط والتشويش قصدا لعدم الاعتراف بالحق فهو يخاف صراحة الآية حتى على الاحتمال المختار عنده فى (ما) فيُضطر إلى أن يقول مرتين إن الله خلق الأصنام ومع هـذا لا يتخلى عن المعنى الذى يرهق الآية عليه فيقول فى تفسير (ما تعملون) : « الأصنام التى خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » فيجعل الحجارة مخلوقة والأصنام معمولة مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو المعمول، فجل همه التفريق بين المعمول والمخلوق لأنه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية إذا كان معمولُ العباد بعينه مخلوق الله وهو كذلك رغم أنف الرجل لأن الآية تقول « والله خلقكم وما تعملون » ومعمولهم الأصنام لا الحجارة فهى أى الأصنام مخلوقات الله ومعمولاتهم .

فبعد أن تبين كون منطوق الآية على الاحتمال المختار عند المؤلف اليمان بن الوزير

فى (ما) أن الله خلق معمولات العباد التى منها الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، يثبت أنه خلق أعمالهم أيضا لأن خلق الله لمعمولات العباد مع كونها معمولاتهم لا معمولاته معناه أنه يتدخل فى أعمالهم فيخلقها أيضا وإلا فلا سبيل لخلق وإيجاد معمولات غيره من غير تدخل فى عمله . وبهذا التحقيق تكون نتيجة احتمالى المصدرية والموصولية فى (ما) واحدة وهى أن الله تعالى خالق أعمال العباد ومعمولاتهم جميعا (١) وتكون مساعى المؤلف الطويلة والعريضة فى إثبات كون (ما) موصولة لامصدرية ليتوسل به إلى نقض استدلال الإمام أبى حنيفة بالآية ضد مذهب المعتزلة ، أدراج الرياح ويكون معنى الآية النهائى أن الله هو المالك لأعمال العباد والفاعل لمعمولاتهم الحقيقى فهو الذى يجعلهم يفعلون ما فعلوا وبالتعبير الموافق للحديث النبوى (٢) أنه يستعملهم وإراداتهم فى خلق أعمالهم ومعمولاتهم كما قال تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وهذه الآية أصرح فى خلق الأعمال إن كانت الآية السابقة محتملة لخلق الأعمال وخلق المعمولات كما أن حديث « إن الله خالق كل صانع وصنعته » أصرح فيه .

---

[١] لأن ما فى قوله « وما تعملون إن كانت مصدرية فالمعنى أن الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة وخالق معمولاتهم استلزاما وإن كانت موصولة فالمعنى أنه خالق معمولاتهم صراحة وخالق أعمالهم استلزاما. فالمؤلف اليمنى الذى رجح احتمال كون المعنى فى قوله تعالى «والله خلقكم وماتعملون » والله خلقكم ومعمولاتكم كالأصنام التى تنحتونها ، لا أعمالكم ؟ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم ، فتكون أعمالهم عنده حاصلة بإيجادهم أنفسهم وإن كانت معمولاتهم حاصلة بخلق الله وإيجاده ... هذا المؤلف غفل عن أن معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم فى الخلق والإيجاد : فإن كان موجد معمولاتهم التى هى كالأصنام مثلا هو الله يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضا هو الله ولا يقال كيف يكون الله موجد أعمالهم وهى أعمالهم لا أعماله ، لأنى أقول وكيف يكون الله موجد معمولاتهم وخالقها وهى معمولاتهم لا معمولاته ؟ مع أن هذا المؤلف يعترف بأن الله خالق تلك المعمولات.

[٢] « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار » وتمام الحديث فى موطأ الإمام مالك.

قلت فى « تحت سلطان القدر » ص ١٢٣ « أما قول ابن قيم الجوزية فى «شفاء العليل » : « وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم ومارميتَ إذ رميتَ ولـكن الله رمى » وجعلوا ذلك من أدلتهم ضد القدرية ولم يفهموا مراد الآية وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم فى وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه وتعالى ملائكة فقتلوا أعداءه فلم ينفرد المسلمين بقتلهم بل قتلهم الملائكة وأما رميه صلى الله عليه وسلم كان هو الحذف [١] والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولـكنه من فعل الله وحده فالرمى يراد به الحذف [١] والإيصال فأثبت له الحذف [١] بقـوله إذ رميت ونفى عنه الإيصال بقوله وما رميت » ... فإخراج الآية عن سياقها ، لأنه تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولـكن كان لـكم فيه شركاء من الملائكة بل قال « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم » ولا ينافيه إنزال الملائكة لقتالهم لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضا ولـكن الله قتلهم وهو الذى يتوفى الأنفس حين موتها. وتفريقه بين الرامى والموصل مع أن العادة أن يكون الوصل هو الذى كان منه الرمى ، تحكُّم . فلَان يكون الرمى والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمى من النبى صلى الله عليه وسلم منحرفا غير مصيب ثم يكونَ الله موصل ما رماه ومحولَه إلى مراميه ، والله تعالى يقول « ومارميت إذ رميت ولـكن الله رمى » لا أنت رميت والله أوصل » .

وهنا أضيف إليه قولى : إن هناك ثلاث مراحل المرحلة الأولى الرمى والثانية الإيصال إلى الأعداء والمرحلة الأخيرة القتل. إذ يمكن أن يكون رمى بلا إيصال وإيصال بدون قتل فالله تعالى لما نص فى الجملة الأولى على أن القتل منه بقى احتمال كون الإيصال والرمى من النبى وأصحابه ثم زاد فى بيان الحقيقة التى ربما تخفى علينا فنص فى الجملة

---

[١] بمعنى القذف .

الثانية على كون الرمى الذي هو أُولى المراحل من الله وفهم منه بالأَولى كون مرحلة الإيصال أيضا منه ولو كان مراده من الجملة الثانية بيانَ حال الرحلة الثانية لما تخطاها إلى الرمى الذى هو المرحلة الأُولى قائلا « ومارميت إذ رميت ولـكن اللهرمى » وهو أبلغ من احصاء المراحل بتمامها .

وفى قوله « إذ رميت » بعـد « ما رميت » إشارة إلى نفى احتمال إرادة المعنى المجازى أو المبالغة فى نفى الرمى عن الرسول وإسناده إلى نفسه ، فلا محل لأن يتوهم متوهم من أنصار المعتزلة أن المراد من رمى الله عبارة عن إقدار نبيه على الرمى أى خلقه صاحبَ القدرة والإرادة لما يريده ويقدر عليه، بل المراد رمى الله الحقيقىُّ المستتر فى رمى النبى ففيه رد على المعتزلة . فإن قيل ان رمى الله الحقيقىَّ فى رمى نبيه يرجع إلى وحدة الوجود أعنى مذهب الاتحاديين من الصوفية الذى لا تقول به. أقول ليس مرجع رمى الله فى رمى نبيه ذلك المذهبَ الاتحادى وإنما مرجعه غموض مسألة الجبر والقدر من حيث ان الإنسان على الرغم من كونه فاعلا مختارا فى فعله لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو أى الإنسان ولا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو أى الإنسان، فللإنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى « إذ رميت » ويقتضى هـذا أيضا كون الآية غير منطبقة على مذهبالاتحاديين، فللإنسان فعله واختياره ومع هذا فالحاكم فى فعله واختياره هو الله كأنه الفاعل لا الإنسان وإنما هو محل الفعل أو انه الفاعل الحقيقى والإنسان هو الفاعل الظاهرى. ولذا قال « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » فهذه الآية أحسن ممثل لنفوذ خلق الله فى فعل الإنسان وعظمةُ القدرة والبداعة فى أن حاكمية الله فى فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرَهاً ولا تفسد اختياره كما لو كان الحاكم غير الله لـكون هذهالحاكمية لاتتعارض مع إرادة الإنسان واختياره، فهو يفعل مايفعله باختياره ورغبته الخالصة مع كون الله تعالى هو المتصرف فى فعله واختياره من حيث لا يشعر به هو .

بقى احتمال أن يقول قائل معترضا على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال: إنها حاكية لمعجزة وقعت فى غزوة بدر كما رُوى أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين أقبلوا يتفاخرون ويقولون قتلت وأسرت وفعلت وتركت فنزلتْ. وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طلعت قريش من العقنقل قال «هذه قريش جاءت بخيلائها ونخرها يكذّبون رسولك، اللهم إنى أسألك ما وعدتنى» فأتاه جبريل فقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها. فلما التقى الجمعان قال لعلى رضى الله عنه أعطنى قبضة من حصباء الوادي فرمى بها فى وجوههم وقال «شاهت الوجوه» فلم يبق مشرك إلا شُغل بعينيه وانهزموا وذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب: «وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى» والمعنى كما فى تفسير العلامة أبى السعود ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتبعة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة وإلا لـكان من جنس آثار الأفاعيل البشرية ولـكن الله فعلها حين باشرتها لا على نهج عادته تعالى فى خلق أفعال العباد بل على وجه غير معتاد ولذلك أثرت هذا التأثير الخارج عن طوق البشر.

والجواب نعم هذه الآية حاكية لمعجزة وقعت فى غزوة بدر وفاق فعل الرمى فى مفعوله سائرَ الأفعال البشرية العادية. إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التى يفعلها البشر حيث كان الفعل عبارة عن رمى النبى صلى الله عليه وسلم نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادى، وقد صدّقه الله تعالى بقوله «إذ رميت». وهكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التى يخلقها الله فيهم، فى الظاهر منهم وفى الحقيقة من الله. أما الفرق الذى يختص بمفعول هذا الفعل النبوى والذى أصبح به الفعل معجزة وامتاز بأن يقول الله تعالى عنه «وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى» فهو لا يدل على أن الله خالقُ هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله صلى الله عليه وسلم ودون سائر أفعال العباد. وإنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل الذى يظهر فيـه خلق الله جليا مع كونه من

نوع تلك الأفعال الصادرة من العباد ، على أن سائر الأفعال أيضاً واقعة بخلق الله تعالى. فكما أنه تعالى قال فى هذا الفعل الخاص الممتاز بفعوله على الأفعال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » قال فى تلك الأفعال العادية « والله خلقكم وما تعملون » . ويحسن أن أنقل هنا ما قلته فى « تحت سلطان القدر » فى آخر الكلام على قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » :

« ولا يجوز أن يُظن مثلا أن الله رمى مارماه رسوله ولم يرم مارماه أعداؤه تجاهه، ولا محل لأن يفرض أن الله تعالى يتدخل فى بعض المحاربات أو فى بعض الشئون دون الأخرى، بل الله رامى مارماه حبيبه ليصيب به المرمى ورامى مارماه أعداؤه لئلا يصيب. فهو يرمى ماهو مطلوب الإصابة ليصيب ويرمى ما هو مطلوب عدمها ليحيد، إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام [1] وجملة القول أنه يتدخل فى فعل أحد ليتممه كما يتدخل فى فعل آخر ليحبطه، وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه ، ألم نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ؟

[١] إلا أنه ذكر القسم الأول فى الآية لشرفه وخطورته وترك الآخر .

أدلة أخرى لإثبات الواجب

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذى يجده كل إنسان فى نفسه . وقد كنا استدللنا فى مبحث دليل العلة الغائية بآثار الإدراك المشهودة فى نظام الكائنات، على وجود مدبر يدبره بعلمه وحكمته . فها نحن وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات أعنى إدراك الإنسان . وإن شئت فقل قد كنا نجد عند النظر فى الكائنات مطابقات معقولة والآن وجدنا العقل نفسه . فالعاقل الذى يفهم وجود نفسه من كونه يدرك — كما قال « ديكارت » — والذى يَفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه كما لفتنا إليه فيما سبق أيضا ، وجودَ مَن جعله يدرك، ويفهم ذلك أيضاً من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أي إدراك معين كما لفت إليه مالبرانش فى مشكلة صلة النفس بالبدن[1] ... فالعاقل المفكر يجد الله فى أول مرحلة التفكير لأن هـذا العقل وهذا الإدراك لا يأتى الإنسان من الطبيعة غير المدركة بل غير الموجودة أيضا كما سبق بيانه ، ولا من نفسه لأنه لايدرك كيف يدرك ، ولأنى لو كنت الذى أعطانى العقل والفهم لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء وجعلتُنى أعقل الناس مع أنى لست بقادر عليه . ولعل هـذا إيضاح ما سبق من قول « ديكارت » : « إن مبدأ « أدرك فأنا إذن موجود » حقيقة بديهية وهـذه الحقيقة لا تهبط فى أى زمان إلى ساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله » .

---

[١] قال : « ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أى إدراك فلانى فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة فى ذينك الموجودين وهى إرادة الله . فهو الذى أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عنـد وقوع حركات وتهيجات معينة واهتزازات روحية معينة فى أدمغتنا ، كما أنه الذى يحرك أرواح الحيوان ويعلم إجراء تلك الحركات من الأدمغة إلى الأعصاب ومن الأعصاب إلى العضلات ويقدر عليه . مطالب ومذاهب ص ١٧٦ .

وقال « كوزين » : « كل معرفةٍ حقيقة فهى معرفة الله وكل شهود حقيقة فهو يتضمن شهود الله مبهما وبالواسطة . فالعلم إلهى بالطبع والدين ذاتى للعقل » أى داخل فى ماهية العقل .

والماديون الذين يقولون بأن الإدراك والتعقل أثر تشكل الدماغ ولا عقل ولا مدرك غيره لم يفكروا فى أن التعقل لا يكون أثر الدماغ المادى غير العاقل وإنما الدماغ آلة الإدراك والتعقلِ والعاقل المدرك غيرُه وهو الروح وقد مثلوهما أى الدماغ والروح بالبيان والعازف الفنان . وأيضا لو كان الأمر كما قال الماديون لما أمكن تعيين الحق والباطل فى الأفكار فكيف يرى غير الماديين إذا كان الإدراك أثر تشكل الدماغ أن الإدراك ليس بأثر تشكل الدماغ ؟ فيكون مقتضى تشكلات أدمغتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكلات الأدمغة ولا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديين على أفكار غيرهم إلا كون تشكل أدمغتهم مخالفا لتشكل أدمغة الآخرين .

وهناك شعور الإنسان بنفسه وشخصيته الواحدة مع كثرة العناصر التى يتشكل منها الدماغ ، فالتضاد الموجود بين وحدة كل إنسان يعبر عن نفسه (بأنا) وبين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعلُ الشعور الشخصى خاصة للدماغ بمنزلة اللاشىء . والذين لا يقبلون العقل والنفس غير الدماغ وحركته الميكانيكية يقال لهم أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة مثلا تَشعر بنفسها وأنانيتها؟ ثم إن هذه النفس الإنسانية غيرمتبدلة ما دام الإنسان حيا ، فى حين أن الدماغ يتبدل يوما عن يوم ويتجدد بتجدد أجزاء البدن حتى يصير دماغا غير الدماغ الأول .

وقال أحد علماء الترك الأعلام [١] فى مقالة منشورة فى مجلة دينية كانت تصدر بالإستانة : « كثير من الناس يلتبس عليهم الشعور بالمشعور به، فلو كان الشعور عبارة

---

[١] وأظنه مترجم « مطالب ومذاهب » وإن كان لم يوقع على مقالته .

عن الانطباعات والارتسامات الحركية فى الدماغ لـكانت زجاجات « الفطوغراف » واسطوانات « الفراموفون » ذوات شعور تبصر وتسمع . ولو ارتقى العلم أكثر مما كان اليوم بدرجات كما قال الفيلسوف الفرنسى «رابيه» : وشوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم وتُفُرِّج عليه إلى أعمق نقاطه كما يُتفرج داخل إحدى المصانع فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته بل وإن يعاين دؤوبه واشتغاله مثل الرحى ولـكن لا يمكن أصلا أن يُرى ما يشعر به وما يحلم به وأن يُتوصل إلى شعوره، لأن شعوره فى نفسه وشعور المتفرج المستعرض فى نفسه هو، اللهم إلا أن يكتشف نقطة التلاقى بين الروحين » .

* * *

ومن أوضح أدلة وجود الله صفة الإرادة الموجودة فى الحيوان لا سيما الإنسان . فـكما أن العـلم والإدراك والشعور فى الإنسان لا مناسبة للطبيعة أو المادة العمياء الصماء بهما البعيدة عن مثل تلك الصفات الشريفة المعنوية ، فـكذلك لا مناسبة أصلا بين المادة الهامدة العاطلة وبين صفة الإرادة الحيـة ولا بين المادة المتحركة بالحركات الميكانيكية وبين الحركات الإرادية فالماديون والطبيعيون الذين يتصورون الدنيا وما فيها على شكل ما كينات تعينت حركاتها وتحددت كـكل ما كينة تتحرك إلى جهة محددة له، ماذا عساهم يقولون فى إرادة الإنسان بل الحيوان مطلقا التى لا محل لها بين ما كينات العالم ، لاستقلالها بحركاتها وعدم وجوب اتباعهم لنواميس الماكينات ، فهل رأيتم أو سمعتم ما كينة تتحرك بإرادة من نفسها وتسكن بإرادة من نفسها ولا يكون حـد لحركاتها وسكناتها؟ فهى تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة والدافعة. فالعالم الرياضى يحسب أدوار النجوم السيارة بصحة ولا يمكنه أن يحدد حركات أجنحة ذبابة حبست فى حجرة . ومن هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين والصُّناع البارعين يصنعون أكبر باخرة وأفخمها مثل « نور مندى » و « كوين مارى » ولا يقدرون على صنع سُميكة، ويصنعون « جراف جبلين » ولا يصنعون عصفورة .

وكان الملاحدة الماديون والطبيعيون يقولون فى بعض تاراتهم المضطربة أن سفينة العالم تمشى على قوانين وأنظمة لا تتغير فما بنا ولا بهذا العالم المنظم من حاجة إلى وجود الله مادام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين .. فيتخذون نظام العالم الذى أقمناه دليلا على وجود الله ، ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده . وكان العلماء الإلٰهيون يردون عليهم قائلين بأنا لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إله يعمل جزافا على غير نظام ، ولكنى أقول لهم هنا إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله الدالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها فها كم الإرادة بعينها . وهى إرادة الإنسان وسط هـذا النظام الهادئ التى تعمل كما تشاء وتـكاد تُخرق السفينة لتغرق أهلها ، كما قالت الملائـكة لما أراد الله خلق الإنسان: « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » وقد قال الله تعالى فى جوابهم : « إنى أعلم مالا تعلمون » فمن أهم أسباب خلق الله التى يعلمها هو أنه أى الإنسان الدليل الجلى على وجوده لأنه خلقه على صورته كما ورد فى الحديث النبوى أى على صفته وأعطاه صورة من إرادته وصفةُ الإرادة يمتازبها الإنسان حتى على الملائكة ولهذا جعله الله خليفة فى أرضه ولهذا أيضا كان أول واجب صاحب العقل السليم أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه إذ لا يوجد شئ فى العالم أدل على وجود الله من الإنسان .

ولا يعترض على بأنى ألفت كتابا قبل أكثر من عشر سنين انتهيت فيه إلى أن الإنسان مسير لامخير فكيف أستدل اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان بل أعتبرها من أوضح أدلته ، وهل لا يكون هذا مناقضا للفكرة التى اخترتها ودافعت عنها فى كتابى السابق؟ وذلك لأنى لم أنف فيه إرادة الإنسان وإنما أثبت أن إرادته مسيرة بإرادة الله وفى هذا الـكتاب أقول إن إرادة الإنسان من أجلى أدلة وجود الله فهل ينافيه كون الإنسان مسيرا فى إرادته بإرادة الله أم يلائمه كل الملاءمة ؟ أجل لو كنت قائلا كما يقول الماديون بأن الإنسان مسير من قِبَل الطبيعة لـكان هذا نفيا لإرادة الإنسان لأن تسليط الطبيعة

التي لا إرادة لها على الإنسان يُعدم إرادته ويجعله آلة ميكانيكية بحتة ، ولا كذلك سلطان إرادة الله على إرادة الإنسان ، فالفرق مهم بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوة تسيّرها ليست من جنس الإرادة وبين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تديرها كإرادة . وإرادة الإنسان من حيث أنها إرادة تدل على تلك الأخرى ولا تدل على وجود قوة فيما وراءها ليست من جنس الإرادة ، إذ الإرادة لا تأتى الإنسان إلا من ذى إرادة . فالتسيير بالصورة الأولى يبطل إرادة الإنسان وينافى التجربة التي تشهد بوجود الإرادة فيه بداهة لكون الفرق ظاهراً بين حركة الارتعاش من اليد وحركة البطش ، والتسيير بالصورة الثانية لا يبطل إرادة الإنسان ولا ينافى شهادة التجربة . وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام .

دليل الفيلسوف « كانت » على وجود الله

قد سبق فى الفصل الأول من فصول الباب الأول الأربعة لهذا الكتاب ذكر الدليل المعروف بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان « إثبات الواجب » وسبق هناك اعتراضات الفيلسوف « كانت » عليه وردودنا عليها ؛ وسبق فى الفصل الرابع دليلٌ ثان لهذا المطلب مسمى بدليل العلة الغائية أودليل نظام العالم واعتراضُ « كانت» عليه أيضا المزيج بشىء من التقدير .

وكان كثير من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيعتبرونه نفس العالم التي تدبره — رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهرى لأجزائه الكبيرة — فى انتظام كانتظام الشخص الواحد ، فلولا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فموقف الله من العالم موقف الروح من بدن

الإنسان التى تجعله فى كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام .

والإنسان يعبر عن هـذا الموجود « بأنا » ويعمل جميع أعماله تحت إرادته وهو صاحب الإدراك الذى امتاز به الإنسان وجعل الفيلسوفَ « ديكارت » يقول : « أدرك فأنا إذن موجود » والإدراك يتعدد فى الإنسان ويتعدد المدرَك (بالفتح) لـكن المدرِك (بالـكسر) واحد دائما .

وكما أن هذا الواحد الموجود فى كل إنسان يردُّ مافيه من أنواع الـكثرة إلى الوحدة فيجعله كائناً واحداً ويُفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المـكتسبة منه ، كذلك مانرى فى هذه الـكائنات التى لا حد لسعتها ولا عد لـكثرتها من إدارة واحدة تجمعها ونظام واحد تتبعه ، كدولة واحدة معظمة ؛ يدل على أن للعالم نفسا تدبره كنفس الإنسان وهو الله[1] .

ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العـالم موقف الروح من بدن الإنسان لإيهامه الحلول ولما أن نفس الإنسان لم تخلُق الإنسان كما خلق الله العالم ... مع هذا يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم كاستنتاج وجود الروح فى الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنتين على حركاته .. يعجبنا هذا الاستنتاج ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم .

لـكن الفيلسوف « كانت » لا يعترف بهذا الاستنتاج المعقول أيضا لا فى العالم قياسا على الإنسان ولا فى الإنسان المقيس عليه ، مدعيا عدم صحة الانتقال من وجود الإدراك فى الإنسان إلى وجود الروح صاحبة الإدراك وقائلا إن الإدراك الموجود

---

[١] وهذا المذهب الفلسفى ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التصوفى .

فى الذهن إنما يدل على وجود المدرِك فى الذهن ولا يدل على وجوده فى الخارج ونفس الأمر . وقد سبق الكلام منا على هذه المسألة فى (ص ٣٧٠ ـ ٣٧٤ جزء ثان)

وعندى أن هذا الانتقاد خطأ فاحش من « كانت » لم يتنبه له مكبروه كما نقله عنه « پول ژانه » فى « مطالب ومذاهب » منوهاً له من غير تعليق عليه . وأصل الخطأ فى عدم فهمهم أن كون الإدراك موجودا ذهنيا لا يمنعه من أن يكون موجوداً فى نفس الأمر أيضا أى حقيقة واقعة ، بل إن كلامنا فى الإدراك الواقع فعلا وكون هذا الإدراك فى الذهن ناشئ من أن المحل اللائق بالإدراك الواقع فعلا هو الذهن لا من عدم كونه موجودا عينيا ، فهو موجود ذهنى وعينى معاً ولا جرم أن وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرِك أيضاً وجوداً عينيا وفى محله اللائق به وهو خارج الذهن ، إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك الذى يوجد فى الذهن ولا وجود له فى الخارج .

والانتقاد المذكور من الفيلسوف « كانت » يؤدى إلى الشك فى وجود نفسه المستنتَج من وحدة الإدراك السائدة فيه كما يؤدى إلى الشك فى وجود الله المستنتج من وحدة الإدراك السائدة فى الإنسان وفى الكائنات . والعاقل معذور إن لم يقبل الانتقاد ممن يشك فى وجود نفسه لاسيما إذا كان مخطئاً فى انتقاده كما عرفت .

وإنى لا أستند فى رد انتقاد « كانت » إلى ماشاع عند الناس من البحوث النفسية الجارية فى الغرب التى كثيرا ما اتخذها الأستاذ فريد وجدى فى « مجلة الأزهر » سندا ضد الماديين ، وإنما أستند إلى فساد ذلك الانتقاد فى نفسه فسادا دقيقا ينم على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة ومكبريه .

وعلى الرغم من نقد « كانت » لفلسفة نفس العالم ونفس الإنسان ، يقول الفيلسوف « شيللنغ » من تلامذة مدرسته : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تُفهم بنفس العالم

أعنى بمبدأ أصلى ناظم للـكائنات ، ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هـذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا .

والآن نشرع فى تقرير دليـل « كانت » الذى اختاره لإثبات وجود الله بعد نقد الأدلة التى اختارها غيره لإثبات هـذا المطلب ـ وفيها أدلة علمائنا العقلية النظرية ـ ثم نلفت إلى محل الضعف فى اختياره كما لفتنا إلى محل الخطأ فى انتقاده :

إن الفيلسوف « كانت » الذى ذكرنا عنه أشياء كثيرة واعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية المنصوبة لإثبات وجود الله ، اختار لهذا المطلب دليلا وسماه دليل العقل العملى أى الوجدان أو دليل الأخلاق فنفى العلم بوجود الله وأثبت الإيمان به وبنى هذا الإيمان على أسباب أخلاقية وعلى تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه[1] وقال إن هـذا

---

[١] يريد أن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريبيا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً إثباتا علميا وعدم الامكان هذا معلوم علم اليقين . فيفترق « كانت » بهذا عن الملاحدة النافين لوجود الله علميا ويجعل لمسألة وجوده حظا من الاستناد إلى العلم بهذا القدر أعنى أن العـلم لا ينفيه لقصر يد التجربة أن تمتد إليه نفياً وإثباتا وتمتاز هـذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد مع إمكان تطبيقها عليه فـكان بعض العذر لمن يتوقف فى الاعتراف به وينتظر التجربة لتقول قولها فيه ولو بعد حين . لـكن مسألة وجود الله التى لم تقل التجربة قولها فيها على رأى « كانت » ولا إمكان عندنا لأن تقوله أبدا فى هذه النشأة كما شاء الفيلسوف ، يلزم أن تبقى أبديا فى نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم وعدمُ إمكان إثبات نقيضه إنما يكون دليلا على إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده وليس هو بكاف طبعا.

فكان اللائق إذن بالعاقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله الذى هو أشرف ميزات الانسان وأحذق هداته وأن يذعن لحـكمه . ولـكن أنى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث؟ وعقولهم أيضا محتاجة إلى الاثبات لأن مسألة وجود العقل كمسألة وجود الله لا تصل إليها التجربة والمشاهدة وإنما يستدل على وجوده من طريق عقلى استدلالا بالأثر على المؤثر مثل الاستدلال على وجود الله بآثاره . وهذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمى فى وجود عقولهم كما لا يفيد فى مسألة وجود الله . وهذا موقف يُرثى له .

الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم[1] ومع هذا فليس فى هذا الإيمان إيقان على مثل ما كان فى إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة عند غير « كانت » من العلماء.

وبيان دليل « كانت » أن تصور الأخلاق لا ينفك من تصور السعادة لأن قانون الأخلاق يتلخص فى هذه الجملة : « إعمل ما يجعلك أهلا للسعادة » وباجتماع الأخلاق والسعادة يتحقق الخير الأعلى . إلا أن العمل بما يجعلنا أهلا للسعادة وإن كانت فى أيدينا فليس فى أيدينا حصول السعادة وترتبها على عملنا لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبإرادات أناس غيرنا ، لكن يلزم فى نظر الإنسان الذى لايعتبر قانون الأخلاق وهما من الأوهام أن يتحقق الخير الأعلى فتجتمع الفضيلة والسعادة وتترتب الثانية على الأولى، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر وهى إرادة الله فيستدل بتوقف تحقق الخير الأعلى على وجود الموجود الأعلى ، ولولا الله ما استند قانون الأخلاق إلى أساس متين . فتكون خلاصة الدليل مبنية على حاجة الإنسان فى الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله حتى يكونَ هو الذى بيده مكافأتُه عليها حيث لا مكافئ ، وهذا ما لا يزال يقوله أنصار الدين من أنه لاأخلاق معوّلا عليها من غير دين.

ولكن لا يلزم أن يكون الله موجودا بمجرد أن الإنسان فى حاجة إلى وجوده، لاسيما وأن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفوة بنى نوعهم وإن كان فى علاقتهم الخاصة بالدين وبعقيدة وجود الله الفخرُ كل الفخر للدين وفى تثبيت هذه العلاقة الحُسن كل الحسن لدليل « كانت » . ومع كل هذا ففى الإمكان وفى وسع الإنسان أن ينتزع عن الفضائل ويقترف ما يشتهيه وما يتأتى له

---

[١] وبهذا يثبت « كانت » تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع فى فلسفة القرون الوسطى، وقد كان « ديكارت » صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته.

فيستغنى عن وجود الله كما هو الحال لكثيرين من الناس وفيهم أكثر الذين بأيديهم أزمّة الحل والعقد والنقض والابرام فى الدنيا لاسيما فى هذا الزمان الذى يقال عنه عصر الرقى والتمدن ، ولا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق ودعاتها من غير اعتراف بوجود الله اعترافا علميا بمعنى أن كونه موجودا حقيقةٌ من الحقائق ثابتة بالبرهان ، وإنما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعية هى المحافظة على الأخلاق كما هو المطلوب من دليل « كانت » الذى خلاصته إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلابد من وجود الله ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ولذا سماه دليلا عمليا لكونه ربط الأخلاق بعقيدة الايمان بالله وربط الايمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة ، مهما كانت مصلحة عظيمة ولا يُقنع المؤمن المخلص أن يعتقد وجود الله لا لكونه موجودا فى الواقع بل لكون مصلحته ومصلحة الدنيا كلها فى وجوده . نعم إن الفيلسوف صاحب هـــذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح المجتمع إلى وجود الله دليلا على كونه موجودا فى الواقع ويؤمن بوجوده حقيقة بفضل هذا الدليل لكن مقلديه فى الايمان بالله وفى عدم الاعتماد على أدلة وجود الله العقلية ، وهم أكثر المؤمنين من المتعلمين العصريين لاسيما المؤمنين منهم فى الشرق الإسلامى المقلد لا يفهمون هذا الدليل كما فهم الفيلسوف نفسه ولا يؤمنون كما آمن هو. وإنما يفهمونه فى شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع ومصلحته مع الإيمان بوجود الله من دون انتقال من الاقتناع بهذا التوافق إلى الاقتناع بأنه موجود فى الواقع كما انتقل « كانت » نفسه . ففى دليله كثير استعداد لسوء الفهم كما أنه غير تام فى نفسه على ما سنبينه وفيه معنى المصادرة على المطلوب ، من حيث ان فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة وجود الله وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق. فهل الله موجود بفضل أهمية

الأخلاق أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله ؟ وفيه اتخاذ الأخلاق أساسا لوجود الله الذى هو أساس كل شئ ، وفيه أنه أوجب على الناس الأيمان بوجود الله صيانة للأخلاق عن الانهيار وهى غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده لا على كونه موجودا فى الحقيقة. فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله واحتفظوا بأخلاقهم من غير أن يكون الله موجودا فى نفس الأمر لحصل المطوب واستُغنى عن وجود الله فى نفس الأمر، بوجوده فى اعتقاد المعتقدين فدليله يَضل عن أساس الموضوع ويقوم على غيرما أقيم له ولذا أساء الناس فهم مغزاه .

كانت للأخلاق أهميتها عند الفيلسوف ولا ينكرها عليه أحد حتى الملاحدة وكان علاوة على هذا يقدر حاجة الأخلاق إلى الدين الذى أساسه الإيمان بوجود الله ، حق قدرها وهو مسلَّم أيضا عند عقلاء الناس . لكن مسألة وجود الله لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النظري فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمية الأخلاق المسلَّمة، بأن يقول لولا الله ماقامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه معا وهو دور أو مصادرة .

ولا كلام لنا فى حسن دليل « كانت » وجاذبيته فهو ـ أ كثرَ من المذهب الإسلامى الذى يجعل العمل جزءا من الإيمان ـ يستخرج الإيقان بوجود الله من عاطفة الأخلاق المركوزة فى فطرة الإنسان لأن الأخلاق تتلخص فى تصور الخير الأعلى الحاصل من اجتماع الفضيلة والسعادة وتصور لزوم الثانية للأولى.. فالفضيلة بدون السعادة خير ناقص وكذا السعادة بدون الفضيلة والإنسان قلما يقدر على الجمع بينهما ، فلابد من وجود موجود يعطى الفضيلة مانستحقه ويقدر على إعطائها رغم كل موانع طبيعية .. والمشهود أن أكثر الفضائل لاينال مايستحقه فى الدنيا من المكافأة فلابد أن ينيله ذلك الموجود القدير فى النشأة الأخرى فيُثبت بهذا الدليل البعث بعد الموت أيضا بل يثبت عالم الآخرة

أولا ليكون موعد تحقق الخير الأعلى الذى لم يتحقق فى هذا العالم ثم يُثبت وجود الله ليكون مسيطرا على ذلك العالم ومالكَ يوم الدين الحكَمَ العدلَ فيثبت به صفات الله الكمالية أيضا فضلا عن قدرته وتكون مسألة الأخلاق أعنى ضرورة اجتماع الفضيلة مع السعادة ، التى يجدها الإنسان فى قلبه أساس الجميع .

ونحن نثبت قبل كل شىء وجود الله بدليله العقلى النظرى المستنبط من وجودنا ووجود أى موجود فى العالم ، غير متريثين إلى مسألة أخلاق الإنسان التى يجىء دورها ودور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهمية وجوده، بمراحل ويكون سهلا علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق . ولا شك أن ترتيب الانتقال الفكرى الذى اخترناه معقول أكثر مما اختاره « كانت » مع كون الأساس الأخلاق الذى بنى عليه أكبرَ مطلب علمى كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقينى سوى ما يجد الإنسان فى قلبه من الاتصال بين الفضيلة والسعادة ورغبته فى ترتب الثانية على الأولى [1] رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه ، فليس هذا الاتصال بينهما ضروريا مستحيل الانفكاك كاتصال أحد المتضائفين بالآخر ، فليس هو إذن مقتضى العقل الذى لا يتخلف عن مقتضيه ولا مقتضَى التجربة المطردة وإنما هو مقتضى الوجدان القلبى الذى لا يُستند إليه فى المطالب اليقينية . نعم ، من ارتبط به قلبه يكون له دليلا فى الإيمان بالله يخرج بفضله عن عداد المقلدين ويصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل . والذى نرى فيه من العيب أنه لا يكون دليلا حاسما يحصل به إلزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التى يعيبها « كانت » .

---

[١] مع أن بعض الفلاسفة الغربيين مثل شوبنهور قائلون بأن الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها لمن يتحلى ويتشرف بها وهم يحاولون فى إكبار الأخلاق فوق ما أكبرها « كانت » قطع حاجتها إلى وجود الله ضمانا لمكافأة ما لا تنال المكافأة منها فى الدنيا .

إن الفيلسوف « كانت » بعد أن حاول ضعضعة مكان الأدلة العقلية القطعية المثبتة لوجود الله عاد فأراد أن يحسن إلى الله وإلى الأخلاق معاً فناط أحدهما بالآخر وجعل الإيمان بالله ضروريا للإيمان بالأخلاق فشدد على الملحد بإخراجه عن حدود الأخلاق واعتبر إيمانه بالأخلاق نفاقا وجعل الكافر بالله كافرا بالأخلاق أيضا[1] وأنذر العالم بانهيار الأخلاق والفضائل إن لم يُعترف بوجود الله كما قال « سكرتان » و « فيختته » تلميذ « كانت » : « إن الإيمان بالله إيمان بالواجب » ومعناه أن الإنسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب . وكل هذا حسن وجِدٌّ حسن لخدمة المجتمع ولكنه غير كاف فى خدمة الحقيقة بل فى خدمة المجتمع أيضاً لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال أمتن فى المحافظة على الأخلاق من وجود الله لتوجَد الأخلاق .

لا لا ، بل الله موجود بالرغم من كل شىء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت وسواء سعد أصحاب الفضيلة أوشقوا . فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التى ليس لأى شيء أدنى قيمة بجنبها ، فقول المؤمن « الله أكبر » معناه أكبر من كل شىء والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجِد الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة الثانية ليحاسب الخلق على أعمالهم أو يكونَ لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم فى الدنيا راغبين فى سعادة الآخرة ؛ لا أن الله موجود بفضل احتياج

---

[١] ومن وجوه الحسن فى دليل « كانت » أن كثيراً من المثقفين فى زماننا يمكنهم الجهر بنفى الحاجة إلى وجود الله ولا يمكنهم الجهر بنفى الحاجة إلى الأخلاق . فإذا ربطت الأخلاق بوجود الله وبالاعتراف بوجوده كما هو مذهب « كانت » صح لنا أن لا نصدق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المنكرين لوجود الله بناء على أن مكان الأخلاق يتوقف تثبيتها تثبيتا جديا قانونيا على تثبيت وجود الله .

فدليل « كانت » يعطينا سلاحا ضد الملاحدة نتحداهم به ونهزمهم على الأقل بتهمة عدم صميميتهم فى تقدير الأخلاق قدرها ، فدليله يجذبنا ويخدمنا جدا فى إلزام خصومنا الملاحدة . ومع هذا فنحن المؤمنين بوجود الله لكونه حقا ، لا نخفى محل الضعف فى هذا السلاح .

المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده والفضيلة محترمة مرغوب فيها بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر المحسنين ، لأن هذا دور لا يجدى نفعا لكلا الطرفين.

ويظهر أن الإيمان بالله واعتقادَ وجوده بالقلب دون العقل على معنى ميل القلب إليه[١] من دون تصديق العقل والعلم إياه فى إيمانه واعتقادِه ، تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين العصريين فى الغرب وفى مصر أيضا بل الشرق الإسلامى العصرى كله على تقدير الأستاذ فريد وجدى ، والشرق المسيحى أيضا على تقدير الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده ـ سنةٌ سيئة سنها « كانت » للمتعلمين من كل ملة . فالدين عنده حاجة وجدانية وضرورة اجتماعية وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها.

ومع هـذا فالرجل مؤمن بالله صميمى فى إيمانه وإن لم يكن أولئك المتمسكون بفلسفته كذلك ، لأنهم اتبعوه فى نقطة الضعف الذي يشف عليه دليله ، وربما ظنوه غير صميمى فى إيمانه وهو خطأ ينبغى أن ينبَّه عليه . وغاية مافيه أنه أخطأ فى اختيار الدليل فسبَّب ضلالَ أناس تنتابهم نزعة إلحادية. ولعل الرجل يهتم بالأخلاق اهتماما عظيما حتى يجعله أساسا لإثبات وجود الله فكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد وأنا أيضا لا أسلِّم بخطورتها لحد أن يعدل وجودُها وجودَ الله فى الأهمية وعدمُها عدمَه فى استلزام المحال .

نعم، وأنا اعترف بأنه لاحد لأهمية الأخلاق وأن عدم مجىء يوم الدين وعدم وجود مالك يوم الدين وبقاء الفضائل والرذائل غيرَ نائلة لما يستحقه كل منهما كأنه لا فرق

---

[١] كما قال « كانت » : « إن رجل الخير يقول يسرنى أن يكون الله موجودا فهو المقام الذى توجب مصلحتى أن أحكم بوجوده حكما لا يقبل الدفع » « مطالب ومذاهب » ص ٢٨٩ من الترجمة التركية .

بينهما أصلا كما كانت فى الدنيا على الأكثر ، يستنكره الطبع السليم والذوق الإنسانى ويستبعده غاية الاستبعاد حتى يكاد يكون محالا عنـد العقل ؛ إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرة استحالةَ عدم وجود الله وإذا لم يستحل استحالة عـدم وجود الله فلا يُبنى إثبات وجوده عليه ، أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالا حقيقة عند العقل فلا صحـة إذن لما ادعاه « كانت » من أن وجود الله لا يثبَت بالعقل النظرى إذ يكون حينئذ ما سماه دليلا عمليا أو دليل الأخلاق دليلا عقليا نظريا . وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالا عقليا — وهو المحال الحقيقى — لم يكن عدم وجود الله أيضا محالا لـكون دليل وجوده مبنيا على استحالة الاحتمال المذكور وبقى هذا الدليل على ضعفه وعدم كفايته فى مطلب يقينى يجب أن يكون فى رأس المطالب اليقينية ، حيث لا يفيد ضرورة وجود الله، ونعنى بضرورة وجوده الضرورة العقلية بمعنى استحالة عدم وجوده عقلا لا الضرورة الاجتماعية .

ولهذا كان الرأى العام الثقافى المعتدل فى الغرب المائل إلى الاعتراف بوجود الله وكذلك الرأى العام المثقف فى الشرق المقلد ، مخامرا بالشك والوهن فى هـذه المسألة بعد اشتهار مذهب « كانت » لعدم استناده إلى ما يستند إليه العلوم وهو العقل النظرى البحت أو العقل النظرى مع التجربة وخرجت مسألة وجود الله عن أن تـكون مسألة علمية وأصبحت مسألة وجدانيه . فبالخلاصة أصاب من « كانت » المؤمنِ بالله ضرر عظيم بعقيدة البشر نحوَ وجود الله ، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة التى هى الأدلة الحقيقية لإثبات هذا المطلب ، اتخذها ملاحدة الفلسفة الوضعية التى ذكرنا فيما سبق أنها آخر فلسفة الإلحاد أساسا لفلسفتهم من ناحيتها السلبية .

وغرابة أخرى فى منهج « كانت » وهى أنه يستدل من عـدم استيفاء الأخلاق والفضائل فى الدنيا ما تستحقه من المـكافأة ، يستدل من هذا النقص المشهود فى العالم

على وجود الله ليلافيه فى النشأة الأخرى ، فى حين أنه ينتقد دليل العلة الغائية أى دليل نظام العالم والكمال المشهود فيه فيستدل بدليل النقص ويترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أن النقص لايثبت الحاجة إلى الله حالا وإنما يثبت الحاجة إليه فى الاستقبال. وكفى هـذا نموذجا لفقدان الاستقامة التامة فى نظر الفلاسفة الغربيين ، ولا تجد أنت فى علماء الإسلام المتكلمين من أقران « كانت » من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف فى إثبات مطلب يقينى كمسألة وجود الله فيبنيه على حاجة أناس الخير والفضيلة إليه، مع أنه لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة ، بدليل افتراقها فعلا فى الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة . ولا يقال إن ذلك افتراق وقتى خاص بالدنيا لأن المحال لايقع ولو وقتيا. وهل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه وما يُرى ويُشهد فى كله وأجزائه من النظام المتقَن ، إلى وجود الله الواجب الوجود ليكون علة أولى لتلك المعلولات والموجودات وهذه حاجة يترتب على بقائها غيرَ مقضية فى آن واحد أوضحُ محال كلزوم عدم وجود ما نشهده من العالم وما يحتويه الشامل لوجودنا نحن أيضا . فأين لزوم عدم وجود ماهو موجود حالا بل عدم إمكان وجوده، من لزوم بقاء ما هو غيرُ موجود حالا غيرَ موجود أبدا ؟ من حيث الاستحالة . ولا يقال بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبدا مما يستحقونه من السعادة ينافى العدالة الإلهية فيكون هو أيضا محالا، لأنى أقول العدالة الإلهية إنما تتصور بعد ثبوت وجود الله الذى كلامنا الآن فيه .. والاستعانة بالعدل الإلهى فى دليل الإثبات لوجود الله تـكون مصادرة على المطلوب .

فإذا لم يكن ضروريا عقلا حصول أصحاب الفضائل الخلقية على ما يستأهلونه من السعادة بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر من أحسن عملا ولم يستحل بقاؤهم محرومين أبدا ، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليله — فدليـل « كانت » لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب . وقد كنت قلت فيما سبق إن الله بالنظر إلى

ما اختاره « كانت » من الدليل لإثبات وجوده لا يكون واجب الوجود أى لا يكون الله ، لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاء كلزوم التناقض والدور والتسلسل والترجيح من غير مرجح ، وطرق الاستحالة هـذه التى هي محجة الأدلة العقلية فى إثبات المطالب الفلسفية لقطع كل شبهة فيه وكل احتمال مناف له ، يكون الحـكم فيها من اختصاص العقل النظرى . فنحن نقول مستندين إلى أدلة إثبات وجود الله المعروفة العقلية : لو لم يكن الله موجودا لزم عدم وجود هذا العالم الموجود، لاحتياجه فى وجوده إلى إيجاده، وعدم وجود الموجود محال متناقض. أما حاجة وجود العالم إلى وجود الله فنثبته أولا بإبطال الترجيح من غير مرجح أى بنفى احتمال وجود أى شىء من هذا العالم الممكن الوجود والعدم ، من تلقاء نفسه ثم بإبطال التسلسل فى العلل الموجدة الممكنة الوجود والعدم، وكلا هذين الأمرين اللذين نبطلهما راجع أيضا إلى التناقض المحال كما أن إبطالها يرجع إلى إبطاله ، وقد دفعنا اعتراضات « كانت » على هذه النقاط فى محلها من هذا الـكتاب .

فوجود الله ضرورى لوجود العالم أى لئلا يلزم التناقض فى وجود العالم وعدم وجود الله محال كاستحالة التناقض ، وهكذا يكون الله واجب الوجود أى مستحيلَ العدم . أما وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار فليس ضروريا مستحيل الخلاف لعدم وجود الضرورة فى حفظها إلى حد أن يدعى فى احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة أنه مستحيل مستلزم للتناقض .

فقد انجلى أن الفيلسوف « كانت » ترك العروة الوثقى ولم يثق بها ثم استند إلى ماليس بمستنَد[1] ولعل فى هذا الاختيار المعكوس تأثيرَ كون الرجل مسيحيا كما قلنا

---

[١] وأهم شىء فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الاثبات الخاص به فقد أوثق =

لما أن المعتاد عند أصحاب هذا الدين أن تناط العقيدة بحبل غير متين من ناحية العقل ، ومن هذا أيضا نشأ عدم التزام كون المعرفة بوجود الله من المطالب اليقينية الضرورية أعنى الضرورة الحقيقية المنطقية لا الضرورة الاجتماعية ، والاكتفاء بالإيمان بوجود الله كمضمون قضية مطلقة عامة غير مستندة إلى ضرورة البرهان بل إلى ضرورة الحاجة إليه للفضيلة والأخلاق أو إلى شهادة الوجدان [١] .

= الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن صاحب الايمان بالله إنما يجد دليلا على وجود الله فى مهمة الأخلاق وصاحب الأخلاق إنما يعتمد على الله فى مكافأتها .. فإن قلنا إن صاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافأة فلابد أن يلاحظها من بقدر الأخلاق قدرها فيرى الخير الأعلى فى اجتماع الفضيلة مع السعادة . فقد نص هذا الفيلسوف الكبير على أن منشأ عدم الايمان بالله فقدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق وبهذا سجل على غير المؤمنين بالله مع ادعاء الأخلاق عدم صدقهم فى دعواهم .

[١] والإنسان فى كونه موجودا أحوج إلى الله منه فى كونه مسعودا ، ثم إن دوام الوجود أحب إليه من السعادة ، والعدم بعد الوجود أخوف مايخاف عليه .. ولهذا يرى الموت أشد عليه من كل مكروه ، حتى إنى أضيف إلى دليل كانت على وجود الله بواسطة حاجة الفضيلة التى لم تنل فى النشأة الأولى ماتستحقه من المكافأة ، إلى النشأة الثانية ... أضيف إلى ذلك الدليل ، بل أفضل عليه إباء العقل السليم للانسان أن يكون مصيره بعد وجوده فى مدة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية ، إلى العدم الأبدى وأن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجود ، تلك المدة القليلة ثم يعقبها الفناء .. أن هذا المصير جدير بأن يكون عزيزا على الإنسان الذى خلقه الله بيديه وأمر ملائكته أجمعين بالسجود له .. عزيز عليه أكثر من عدم تحقق الخير الأعلى الذى يتصوره الفيلسوف كانت فى اجتماع الفضيلة بالسعادة ، إن لم يكن فى هذه الحياة الدنيا ففى الحياة الآخرة وانهيار الأخلاق على تقدير عدم اجتماعهما أبديا .

وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك « كانت » أن وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى متوقفا عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شئ ، فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا فى الباب الثالث . والفيلسوف « كانت » لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء واتخذ وجود الآخرة الذى نجعله دليل وجودهم ، دليل =

ولا حاجة بنا إلى أن نقول من جانب « كانت » إنه لما لم يجد دليلا علميا يقينيا لإثبات وجود الله تمسك بذلك الدليل العملى الذى لاشك فى حسنه إن كان يُشك فى إفادته اليقين الضرورى، وهو معذور فى انتهاج هذا المسلك لأن باب الحصول على اليقين العلمى الذى لا يتوصل إليه إلا عن طريق التجربة مسدود أمام من يريد تحقيق مسألة وجود الله لتعذر تطبيق التجربة عليها... لاحاجة بنا إلى هذا القول من جانب « كانت » ولا مساغ، لأن فيه خطأ عظيما من وجهين الأول قصر الثبوت العلمى على ما ثبت بالتجربة وتنزيلُ ما ثبت بدليل عقلى إلى أن لا يعتبر ثبوته علميا وهو العقلية الشائعة التى عُنينا بالتنبيه على بطلانها فى هذا الكتاب. .وقد علم القارئ من قبل أن الدليل العقلى المستجمع لشرائط الصحة يكون أقوى وأقطع من الدليل التجربى لا سيما وأن المسائل العالية التى ترتقى قطعيتها إلى حد الضرورة كمسألة وجود الله يلزم أن تثبت بالدليل العقلى الذى هو لا غيره يفيد الوجوب والضرورة وإلا لم يكن الله واجب الوجود مهما ثبت كونه موجودا ولهذا لا يتعين ما ثبت وجوده بدليل « كانت » على أن يكون هو الله لعدم كونه واجب الوجود إلا أن يثبت بدليله وجودُ مالك يوم الدين ثم يثبت وجوب وجود هذا المالك بدليل آخر لكن « كانت » أقفل على وجهه باب إثبات الواجب باعتراضاته على أدلته العقلية. وأيضا إثبات وجود مالك يوم الدين من غير وجوب وجوده لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غير مجزى عليها أبدا كما ذكرنا آنفا، يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر.

= وجود الله. أما وجود الآخرة فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين « كانت » ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ولو لم يثبت وجوده قبل ثبوت وجودها لما كفى وجودها فى إثبات وجوده كما سبق بيانه وسببه أن دليل الآخرة الذى هو دليل « كانت » فى إثبات وجود الله لا يكفى فى إثبات وجوب وجوده وما لم يثبت وجوب وجوده لا يكون الله .

الخطأ الثانى فى زعم أنه لا يوجد دليل تجربى على وجود الله لأنك قد عرفت مما أسلفنا فى بحث دليل العلة الغائية أن وجود الله ثابت بالتجربة لا بتجربة واحدة أو مائة تجربة أو مائة ألف تجربة بل بعدد ما فى العالم من الأنظمة والقوانين التى تقدر بعدد ما فى العالم من الموجودات فكل ما فى العالم مما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ويحاولون أن يستغنوا بها عن وجود الله فهو تجربة ناطقة بوجود الله وهى قوانين الله وأنظمته لا قوانين الطبيعة اللهم إلا أن يراد بالطبيعة الخلقة ، إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها ولا يمكن أن تكون الطبيعة التى قد عرفت أنها عبارة عن فعل بلا فاعل ، فاعلها وواضعها .

نعم ، هذه التجارب التى لا حد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها معاينة ذات الله كتجارب الأمور المحسوسة وإنما نقول إنها يحصل بها القطع بوجود الله غيرِ معلوم الكنه والحقيقة، وكثير من الناس وممن ينتمون إلى العلم تلتبس عليهم التجربة المُرية لعين من الأعيان ، بالتجربة الدالة قطعا على وجوده . فلما تعذرت التجربة الموصلة إلى ذات الله أنكروا التجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضا .

وهذا الالتباس الذى سبَّب فى رأيى ضلال كثيرين من عقلاء الغرب بل الشرق أيضا ، جدير بأن يكون موضع تنبيه خاص فى كتابى هذا ، فالذين وقعوا فى هاوية الإلحاد ولم يتخلصوا منها حيال أدلة وجود الله الساطعة والذين قالوا إن العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة لا يعترف بوجود الله، بل الذين خاضوا فى موحل وحدة الوجود من الغربيين والشرقيين فكلهم بحثوا عن ذات الله وضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وقال بعضهم هو فلان أو علان فأبعد ، ولله در الإسلام القائل « تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله » والقائل « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا » والقائل « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » .

ومسلك الإسلام هذا ولا نخصه بالإسلام بل يلزم أن يكون جميع الأديان

السماوية الإلهية كذلك قبل أن تعبث فيها يد التحريف ، هو المسلك الأسلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فالمسلمون بالمعنى العام لأتباع رسل الله جميعاً يلزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافَهم بوجود من يجب وجوده ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده وهو جميع الكائنات فلولا الضرورة فى وجود ذلك الواجب الوجود على أن يكون خالقَ السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما والنظامِ السائد فى كل ذلك وأجزائه لما اعترفوا بوجوده . فالمسلم إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شىء ولم يُخلق ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . وهذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن بحث عن الإله الذى يريد أن يعبده ، فى شخص الكوكب والقمر والشمس فلم يجده فى شىء منها : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » يعنى كائناً من كان فاطرها الوحيد.

فالله هو الموجود الذى يجب وجوده أى يكون وجوده ضروريا لوجود العالم المحتاج إلى موجد ، غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد كما احتاج العالم إلى إيجاده . والواجب الوجود الذى عرّفنا اللهَ به ولم نحدده بشىء آخر يحدد نفسَه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد لأن واجب الوجود اُضطر إلى القول بوجوده ليكون موجداً للمحتاجين إلى الإيجاد غيرَ محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد[1] فلو وجد واجب آخر يوجِد غيرَه ولا يحتاج إلى الإيجاد ، لم يكن وجود الواجب الأول ضروريا . ومثله يقال فى الواجب

---

[١] إذ لو احتاج الموجد أيضا إلى موجد آخر بأن لا يكون واجب الوجود بل ممكن الوجود كالعالم الذى أوجده لزم التسلسل فى العلل الممكنة ، وقد أبطلناه فيما سبق ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب .

الآخر استغناءً عنه بالواجب الأول وكلا الأمرين محال مستلزم لخلاف المفروض أى لعدم كون كل من الواجبين واجبا .

ومع صفة الوحدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود الوحيد الذى يجب وجوده. ولما كان وجوب الوجود معدن كل كمال للواجب لكونه على مانعرفه نحن منه بمعنى ضرورة وجوده لاحتياج العالم وما فيه من النظام إلى موجد ليس كمثله شىء فى العالم المحتاج [١] لزم أن يكون ذلك الموجود الوحيد الواجب الوجود متصفا بصفات الكمال السائرة أيضا مثل العلم والقدرة مبرأ من سمات النقص. فزد فى التعريف هذين القيدين أيضا ، ومع ذلك فهو (أى تعريف الله) مفهوم عام بالرغم من ذينك القيدين ومن قيد الوحدانية حتى إن هذا الموجود الوحيدَ الواجبَ الوجود المتصفَ بصفات الكمال المنزهَ عن النقائص لو صح انطباقه على الطبيعة التى يعدل بها الملاحدة عن الله لكانت هى إلهَ المسلم الذى يعبده . فانظر كيف سلك الإسلام وعلماؤه فى عقيدة الإله أحسن المسالك وأضمنها للصحة وأسلمها من الاعتراض لأنهم لم يحددوا ذات الله وإنما عرّفوه بمفهوم كلى ينحصر فى فرده الواحد وينطبق عليه ولا ينطبق على غيره ويتلخص فى واجب الوجود لما قلنا من أن وجوب الوجود يحتوى جميع الصفات الكمالية حتى الوحدانية أيضا ، مثلا إن وجوب وجود الله بمعنى ضرورة احتياج هذا العالم المشهود المنظم إلى وجوده ليكون موجده

---

[١] نحن نستنبط وجوب وجود الله واستحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد لايحتاج إلى الموجد أى من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . أما السبب اللمى لوجوب وجوده فنحن لانعرفه لعدم معرفتنا بحقيقة الله . فلسنا ممن يفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته كما قال به الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ولا ممن فسره بكون ذاته علة لوجوده كما قال به جمهور المتكلمين لأن الأول عنينا بإبطاله فى الباب الثانى من هذا الكتاب عند إبطال مذهب وحدة الوجود والثانى انتقده أنصار المذهب الأول وإن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأى الثانى إلى ما ارتأيناه وسيأتى كل ذلك إن شاء الله فى محله من الباب الثانى القريب .

غير محتاج هو إلى موجد ، يتضمن لزوم كونه عالما لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ليقوم بحاجة العالم فى وجوده إليه حق القيام . ثم انظر كيف يتحوط علماء الإسلام فى تفصيل تلك الصفات الكمالية فيتوقفون مثلا فى صفة العلم ولا يجاوزونها إلى العقل أو الفطانة أو الفقاهة أو الذكاوة فلا يطلقون على الله العاقل والفطن والفقيه والطبيب والعارف لما فى كل منها من إيهام نقص وقد سبق بيانه.

دليل وحدانيته تعالى

قد عرفت آنفا أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده وهذا الاستنباط مما فتح الله علىّ ولا أدرى هل سبقنى إليه أحد من العلماء . أما الدليل المعروف المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فنحن نقرره هنا أيضا ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه فنقول :

لو وُجد إلهان لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع لأن الألوهية لا تتفق وعدمَ استقلال الرأى . ولا نقول لو وجد إلهان لاختلفا حتى يُعترض علينا بأن الاختلاف غير ضرورى لهما كما أن الاتفاق غير ضرورى .. لا نقول هكذا وإنما نبنى الكلام على إمكان أن يختلفا . وهذه النقطة أعنى بناء القول من أول الدليل إلى آخره على الإمكان أهم ما يُتنبه له فى هذا الدليل فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزا عن تنفيذ ما أراده [1]

---

[١] واحتمال أن يكون الاله عاجزا عن تنفيذ ما أراده محال مناف لألوهيته التى لا تأتلف بأى شائبة من شوائب النقص ، كاستحالة أن يكون عجزه محققا وواقعا . ولا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هذا إلى بنائه على لزوم عجز أحد الإلهين المعروضين المحقق المبنى على اختلافهما المحقق كما زعمه الشيخ محمد عبده والتزم ما لا يلزم فلم ينجح دليله كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحديه مشايخ =

فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلٰهاً وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض فلو وجد إلٰهان لزم إمكان محال هو عدم كون مافرض إلٰهاً إلٰهاً وإمكان المحال محال .

وليكن توحيده تعالى آخرَ كلامنا فى الباب الأول من الكتاب كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى أعنى به الحياة الدنيوية ، كلمةَ توحيده .

= الأزهر المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول ص ١٣٤) إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الالهين ، أما إمكان اختلافهما فضرورى لكونهما إلهين مستقلين مع كفاية إمكان العجز لأن يكون مناقضا للألوهية . والشيخ ظن أن الاختلاف بين الالهين محقق أو أن إمكان الاختلاف غير كاف فى استلزام المحال .

وهذا الفرق بين بناء الدليل على تحقق الخلاف وبين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام الخافية على غير المستأنسين بمحاسن هذا العلم الجليل .

وما فعلناه من بناء هذا الدليل أى دليل الوحدانية المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من القرآن الحكيم ، على إمكان الخلاف بين الإلهين بدلا من بنائه على تحقق الخلاف — عبارة عن صوغ الدليل فى أسلوب علم الكلام المساير مع المنطق كما قال الأستاذ أحمد أمين بك إن علماء التوحيد جعلوه منطقا وأراد به التنزيل من قيمة ذلك العلم الغالية. والشيخ محمد عبده الذى تحدى علماء الأزهر فى تقرير دليل الوحدانية على الوجه الصحيح ، ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامى المنطقى فأدى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تحداهم . وليكن هذا البحث منى هدية إلى هؤلاء العلماء تأخذ ثأرهم من متحديهم .

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثانى

فى موقف العـــالَم من الله

وفيـه فصلان

الفصل الأول

مسألة « وحدة الوجود »

وضعتُ هـذا الباب لدرس مسألة « وحدة الوجود » التى هى عقيدة كثير من الصوفية القائلين باتحاد العالم (بفتح اللام) مع الله ولذا عنونته « بموقف العالم من الله » ومن شدة غرابة هـذه العقيدة وبُعدها عن العقل ترى الـكثيرين ممن اعتنقوها اقتداء بمبتدعيها يفسرونها على خلاف حقيقتها ، وترى الذين يستنكرونها يحق لهم أن يقولوا: كيف يمكن الإنسان اعتناق هذه العقيـدة التى ترفضها بداهة العقل لاسيما عقل المسلم الموحد ومن أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة فى أول القائلين بها ؟

ثم فـكرت فى مذهب الفلاسفة المذكور فى علم الـكلام القائل بأن وجود الله عين ذاته مع قول المنحازين إلى هذا المذهب بأن حقيقة الله الوجود ، فأحسست بين هـذا المذهب الفلسفى وبين تلك العقيدة الصوفية مناسبة عميقة سأبينها وأكتشفُ فيها منشأ تلك الفكرة العجيبة الصوفية، حتى لاح لى أن أجمل عنوان هذا الباب الثانى «موقف

وجود الله من الله » ليكون مشتملا على كلا المذهبين اللذين لم يكن اشتغالى فى صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ أقلَّ من المذهب الناشئ بل أكثر . بيد أن مطمح نظرى فى بادئ الأمر لما كان درسَ مسألة وحدة الوجود وكان درس المذهب الفلسفى فى وجود الله متولداً فى ذهنى وناشئاً من درس تلك المسألة ، على الرغم من أن الناشئ والمنشأ فى الترتيب الواقعى على العكس ، أعنى أن المذهب الفلسفى هو المنشأ لا الناشئ ـ اخترت أن يكون عنوان الباب والمرموز إليه فى اسم الكتاب : موقف العالم من الله ، لا موقف وجود الله من الله .

فقد كان انجلاء خطورة البحث عندى فى المذهب الفلسفى بشأن وجود الله مديناً لخطورة البحث فى وحدة الوجود ، ومن أجل ذلك جعلت البحث الثانى مقصودَ الباب الثانى الأولَ والبحث الأول تبعا وإن كان هو أشد مناسبةً للاتصال بالباب الأول وموضوعه الذى هو إثبات وجود الله إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث فى موقف وجود الله من الله .

أما الاهتمام بدرس مسألة وحدة الوجود فى هذا الكتاب فسببه أنه ما كان ينبغى بعد السعى البليغ منى فى مكافحة الضلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب المتعلقة بالله تعالى ، أن أسكت على ضلالٍ شرقى قديم دخل فى عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجال لا يزال كثير من الناس يرى لهم مكانة فى الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدين ، فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب وكان قد سبق وعد منى بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأحجية التى انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها فأرجو أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد ومن الله التوفيق .

من العجب افتراق أناس معدودين من عقلاء البشر وعلمائهم فى مسألة وجود الله ووجود ما سواه المعبر عنه بالعالم على أربعة آراء متباينة : القائلون بوجودهما على أن الله

واجب الوجود والعالم غير واجب الوجود ، والقائلون بنفيهما ، والقائلون بوجود العالم ونفى وجود الله ، والقائلون بوجود الله ونفى وجود العالم . والرأى الأخير مذهب وحدة الوجود .. وقد يسمى أصحاب هذا المذهب : الوجودية أو الاتحادية لقولهم بأن حقيقة الله الوجود وأن وجود العالم وجود الله ولا وجود له غير وجوده فهما موجود واحد .

وقبل أن نبطل هذا المذهب نُعنى بتبيين حقيقته وتفهيمها لأن كثيرا من الناس ما فهموها لغموضها ولا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه (١) فالمفهوم منه فى بادئ الرأى أن أصحابه ينفون وجود ما سوى الله حتى إنهم يعتبرون قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، وتوحيدُ الخواص عندهم « لا موجود إلا الله » ولننظر كيف ينفى المتمذهبون به وجود ما سوى الله :

إن الطريق التى توصلهم إلى نفى وجود العالم قولهم بأن الله تعالى هو الوجود . فهذا أساس مذهبهم ومنه سُمُّوا « الوجودية » ، فالوجود عندهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته . قال صدر الدين الشيرازى فى كتابه « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » ص ٥٦٤ (٢) .

---

[١] ولهذا يرانى القارئ مشتغلا متعمقا فى الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفى القريب من مذهب وحدة الوجود أكثر منى مشتغلا بإبطال المذهب نفسه . وأنا واثق بأن قراء كتابى هذا لاسيما المدققين منهم سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب ، أنا واثق بهذا ثم مؤمل أن يكون أيضا أكثره لفتا لإعجابهم .

[٢] رقم الصفحة تقريبى لما أن النسخة المطبوعة للاسفار غفل عن الأرقام . وقد ظن الدكتور جواد على الذى كتب فى مجلة «الرسالة» عدد ٦٣٣ مقالة أشاد فيها بصدر الدين الشيرازى وأهمية كتابه فى فلسفة الإسلام .. أن الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة وغلط المستشرق لوجينو الذى فسرها بالسياحات الأربع . لكن الغالط هو الدكتور لا المستشرق ، يدل عليه تمام عنوان الكتاب : « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » والمقصود السياحة بالعقل لا بالبدن . ولعل الدكتور على الرغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف ، لم يقرأ كتابه حتى ولا اسمه .

وهذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير =

« فصل فى أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمور كلها . هذا من الغوامض الإلهية التى يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لـكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود » .

فالله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود . فالوجود على هذا ليس بمعنى المتصف بالوجود كما هو المتعارف لأن الوجود الذى هو الله لم يكن صفتَه أى الموجود ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أى محل ظهور الله . فالأعيان الخارجية التى نعبر عنها بالموجودات باعتبار كونها مظاهر لله لا وجود لها فى الخارج على أنه وجودها . ولهذا قالوا « الأعيان الثابتة فى علم الله ما شمت ولا تزال رائحة الوجود » وقالوا فى حديث « كان الله ولا شىء معه » : « لما سمعه علىّ كرم الله وجهه [١] قال : « الآن كما كان » فيعنى الحديث أن الله تعالى كان موجودا قبل خلق العالم ولا موجود معه ويعنى تعليق علىّ عليـه أن الحال كذلك بعد خلق العالم أيضا لأن الوجود الذى أصبح به العالم موجودا ليس وجودَه إذ لا وجود له وإنما الله الذى هو الوجود ظهر فيه . لـكن الحديث يحدّث عما كان فى الماضى فهل قول علىّ يصحح الحديث وينتقده؟ أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم وما يكون بعده ؟

= فهم مغزاها وعلى الأقل من غير فهم منشأها ، فأولا لم يفهموا أن مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود ثم لم يفهموا ماذا مرادهم من وحدة الموجود ، ولا سيما ماذا سبب تعبيرهم عن وحدة الموجود بوحدة الوجود ؟ وكل ذلك سينـكشف للقارىء المجد فى قراءته إن شاء الله بعد الغوص فى لجج ما كتبنا فى هذا الفصل .

[١] كما فى رسالة «وحدة الوجود» لفريد بك الـكاتب التركى . وعلى ما فى «الأسفار» : لما سمعه جنيد .

فإذا كان العالم لا وجود له وإنما هو مظهر لوجود الله والله هو الظاهر فيه حتى إن تشبيههم العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رائحته ، إذا كان الأمر كذلك عندهم فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وإن معنى نفى وجود العالم كون جميع الموجودات عبارة عن الله فلا يبقى وجود غيره ليكون وجودَ العالم . ولذا سمى هذا المذهب بوحدة الوجود فليس فيه نفى وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله فهذا المذهب ينجر إلى القول باتحاد الله مع العالم . وجوابهم عن ذلك بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين لا بين وجود هو الله وعدمٍ هو العالم كما ذكره الكاتب الكبير التركى فريد بك مؤلف « وحدة الوجود » وكما نقله مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » عن « التحفة المرسلة » لمحمد فضل الله الهندى التى شرحها عبد الغنى النابلسى ، ليس بشىء بل الاتحاد ونعنى به الاتحاد الخارجى ينافى الوجودين فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين.

وقد يعكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها كما ذكر عبد الغنى النابلسى فى كتابه « الرد المتين على منتقص العارف بالله محى الدين » كلا صورتى التشبيه بالمرآة . وقال شيخهم الأكبر فى « الفصوص » فى فص حكمة نفثية فى كلمة شيثية : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها وليست [الصورة المرئية فى الحق وهى أنت] (١) سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم فمنا من جهل فى علمه فقال « العجز عن دَرك الإدراك إدراك » (٢)

---

[١] الكلمات الموضوعة بين القوسين من شرح البالى .

[٢] هذا القول منسوب إلى الصدّيق الأكبر والشيخ الأكبر أصغر بكثير من أن يجهله واحقر . ثم قال الشيخ عن الذى علم ولم يظهر العجز : « وهذا أعلى عالم بالله وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء » وقال شارح « الفصوص » : « والظاهر أن المراد بخاتم الأولياء نفسه =

ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول» وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفي وجود العالم وإثبات الوجود لله كما أن المرآة موجودة والصور المرئية فيها غير موجودة .

وعلى كل حال فلا يفرق بين الله والعالم على هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والآخر معدوم فكأن العالم الذى نشاهده موجودا هو الله ولا وجود للعالم إلا فى مخيلتنا حتى إننا نحن الذين نشعر بوجودنا ليس ذلك وجودنا وإنما هو وجود الله إذ لا وجود لنا لكوننا أيضا داخلين فى العالم ، وحتى إن الحجر والشجر أيضا كذلك . فماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « پانتائيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقدوه من الغربيين إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ، ومذهب وحدة الوجود مثله فى أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفى العالم فكأنه لا شئ موجود فيما وراء هذا العالم المشهود فسمه إن شئت « العالم » وإن شئت « الله » وإن شئت فقل « الطبيعة » بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا . نعم إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله وخلقه إن كل شىء فله حيثيتان وجوده المطلق وخصوصيته فهو الله من حيث إنه موجود مطلق وغير الله من حيث انه موجود معين مسمى باسم خاص ، لكن الاتحاد حقيقى والمغايرة اعتبارية كما صرحوا به هم أنفسهم أصحاب المذهب وأنصاره لعدم وجود غير الله فى شىء

= [يعنى الشيخ صاحب الفصوص] ومن قال المراد بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام النازل من السماء فى آخر الزمان فقط خبط »

وأنا أقول إن الشيخ لا يعلم أبا بكر بله أن يعلم الله وشتان بين العلمين . وكنت قلت فى كتابى الذى ألفته قبل ثلاث قرن فى مسألة الخلود بعد نقل ادعاء الشيخ فى « الفتوحات المكية » أن القرآن لم ينص على خلود الكفار فى العذاب وإن نص على خلودهم فى النار : « إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن ثم ذكرت قوله تعالى فى سورة المائدة (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ماقدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون) وقوله فى سورة الزخرف (إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون) .

من الأشياء وجودا خارجيا ، فكأن الله عنصر الوجود الوحيدُ فى الموجود والذى فيه مما عداه فعدم . فلا موجود غير الله فى زيد وعمرو وخصوصيتُهما الزيدية أو العمروية التى يغايرانِ الله بها أمر اعتبارى وهما يمتازان عن الله من ناحيتهما الاعتبارية ولايمتازان عنه من ناحيتهما الحقيقية التى هى كونهما موجودين. وكذا الحجر والشجر وما دونهما حتى إن الموجود فى الشيطان الرجيم هو الله بناء على قاعدتهم الأساسية من أن الله هو كل الوجود كما أن كله الوجود وليس بينه وبين الشيطان إلا التغاير الاعتبارى الذى لا ينافى الاتحاد الحقيقى [1] فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما مواطأة لوجود ما هو شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع مع المحمول فى الوجود الخارجى وتغايرهما الذهنى نعوذ بالله من هذه اللوازم ونعتذر إلى القارئ من تعجيلنا بالنقد قبل تمام شرح المذهب

ويجب البحث والتفتيش قبل كل شىء عن منشأ القول بوحدة الوجود من أول القائلين بها ، فمن أى باب من أبواب التفكير وجدت هذه النظرية البعيدة كل البعد عن العقل بحيث تمجها بداهته لكونها تؤلّه كل شىء فى الوجود عال أو سافل كبير أو حقير حسن أو قبيح .. من أى باب وجدت طريقا للدخول فى بعض العقول ؟ حتى تجرأ أصحابه على القول بها من غير شعور منهم فى وقت من الأوقات بكونهم الله حقيقة كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا والعياذ بالله ، فما هذا الخيال الباطل المتعاظم ؟ ولم يكن فى الباحثين بمصر حديثا فى هذه المسألة الذين كل ما يحملونه أو جله أقلامهم ولا حاجة لهم بعد هذا أن يكونوا حملة العلم أو بالأولى وليس مِن سواهم حملة العلم فى هذا الزمان..

---

[١] قال الشيخ ابن عربى :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
ولست أعبده إلا بصورته فهو الإله الذى فى طيه البشر

وقال الشاعر التركى الشيخ بايزيد خليفة :

كندى حسنن خوبلر شكلنده بيدا ايلدى جشم عاشقدن آنى دوندى تماشا ايلدى

وتعريبه أنه يعنى الله أبدى حسنه فى صور الحسان ثم عاد فتفرج عليه من عين العاشق .

لم يكن فى أولئك الباحثين من مستحسنى النظرية أو مستهجنيها مَن تحرى المنشأ ليدخل فى درس المسألة ردًّا أو إثباتا من هـذا الباب ويكونَ ذلك دخولا مأنوسا وفى الصميم . ويكونُ من البساطة بل من الهزل أن يقال : عدم تعيين المكان لله تعالى فى أى ناحية من نواحى العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطرَ ببعض العقول أن يبحث عنه فى الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود . وليس التوصل إلى هذه النظرية من طريق التصوف بأقل غرابة مما ذكر . أما كتابنا هذا فيمتاز إن شاء الله بالاهتداء إلى مفتاح تلك الأحجية التى شغلت تصوف الإسلام باسم التوحيد الوجودى أو توحيد الخواص كما شغل النصرانيةَ التثليث حتى قال الشيخ محيي الدين بن عربى صاحب « الفصوص » و « الفتوحات المكية » ما أخطأ النصارى إلا لحصرهم الألوهية فى المسيح وأمه .

اعلم أيها القارئُ العزيز أنى لست عدوًّا للصوفية ولا منكر لوجود أولياء الله وكراماتهم وأعترف بأن علم العلماء قد لا يكفى فى إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم بل وفى تهذيب العلماء أنفسهم فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص بتدريب المسلمين وتمرينهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة فى أصول الدين وفروعه . ولست أيضاً من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين بعد موتهم ولا أدعى الفضل على أحد ولا أحسد أحداً على فضله ، ومع هـذا كله فإنى عبد الله لا عبد أى أحد اشتهر بأنه ولى من أولياء الله فلا أضحى بمقام ربى جل وعلا لمنزلة ذاك الولى عنـد الناس ولا أعترف له بامتياز أن يقول فى ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بمـا يشاء له هواه ويشبه التلاعب بهما أو يضاد ما سِيقَا له كأن يستخرج من قوله تعالى « ليس كمثله شيء » إثبات المثـل له تعالى أو ما فوق المثل كما يأتى بيانه .

وقد أخطأ الذين يظنون أن القول بوحدة الوجود حصل للقائلين بها فى نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الغيبوبة العاذرة . وإنما هى فلسفة ذات دعوى وأدلة عقلية ونقلية مبسوطة فى كتبهم وكتب أنصارهم وهى مشتقة من فلسفة أخرى مدونة فى علم الكلام معتنًى بشأنها وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ولا زال بطلان الأصل خافيا على الناظرين حتى تأليف هذا الكتاب بل خافيا أيضا اشتقاق فلسفة وحدة الوجود الظاهرة البطلان من ذلك الأصل [١] .

ولننظر كيف تحصل فكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود وماذا ينكشف له فيه ؟ : إن قلنا يغيب العالم عن نظره ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام أعنى أنه إن كان يرى الله ولا يرى العالم فليس هذا وحدة الوجود وإنما هى رؤية الله دون العالم التى يعبر عنها بوحدة الشهود والتى لا يرضاها القائلون بوحدة الوجود ويعتبرونها مرتبة ناقصة فى مراتب التصوف ولذا ادعوا أن العالم عين الله أو على الأقل مظهره وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينكرون المحسوسات كما صرحوا به فى كتبهم وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ، فلزم على هذا أن يبقى العالَم مرئيا للسالك فى حالة شهوده أيضا وإنما يتبين له أن هذا المرئى الذى نظنه نحن غير العارفين العالَم ، هو الله . لكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التى تمسكوا بها واستدلوا عليها كمسألة علمية ، من أن يكون نتيجة شهودهم لأن اتحاد العالم مع الله مما لا تتعلق به المشاهدة . ولا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئا واحدا . والمسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبنى على تلك الفلسفة فكل موجود محل لظهور الله ومرآة لشهوده لأن أول ما يظهر فى الموجود ويشاهَد هو وجوده والوجود عندهم وفى نظريتهم الفلسفية هو الله ، وكل من قال بهذا القول أعنى أن الله هو الوجود فهو

---

[١] وخلاصة هاتين النظريتين الفلسفيتين أن أصحابهما زاعمون أنهم اطلعوا بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله هى الوجود . فهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية فى الله مالا يقوله المجانين.

يشاهد الله فى كل موجود من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك .

وقد جذب كثيرا من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالى فى « مشكاة الأنوار » : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » وقد نقله المحقق الدوانى فى شرح العقائد العضدية .. جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار والبصائر فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير . وأراد بالمجاز العلم الظاهر وشبّهه بالحضيض أو أراد نفى وجود العالم نفيا مجازيا باعتبار وجوده كالعدم بالنسبة إلى وجود الله ، فالعارفون عنده هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة التى هى نفى وجود العالم نفيا حقيقيا لعدم كون الوجود المرئى للعالم وجود العالم بل وجود الله وهـذا هو القول بوحدة الوجود كما نبه عليه الفاضل الكلنبوى صاحب التعليقات القيمة على شرح الجلال الدوانى .

والساذج يظن أن العارف بالله المترقى إلى ذروة الحقيقة يغيب فى نظره العالم ويظهر الله مع أن هـذا هو المجاز الذى ترقوا منه وعدّه صاحب المشكاة حضيضا بل المقصود مما رآه المترقون من عدم كون شىء فى الوجود غير الله اتحادُ العالم مع الله عند الصوفية الوجودية وإنهم إن أنكروا القول بالاتحاد فإنما ينكرونه مبالغة فى ادعاء كون العالم عين الله ومن ذلك قولهم الذى حكيناه قريبا : إنما يتصور الاتحاد بين الوجودين لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم فيرون لفظ الاتحاد غير كاف فى إفادة العينية . وكم صرحوا بهذه العينية حتى إنه ليس فى « الفصوص » غير تكرار هذه النغمة الفاحشة الموحشة[1] فهذه هى ترقى العارفين إلى ذروة الحقيقة ؟ وقد عرفت وستعرف أيضا أن سبب عدم كون شىء

---

[١] حتى ان الكلمة المشهورة : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » المنسوبة إلى الغزالى والذى نردها على قائلها لاستلزامه أن لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا ، قال فى فص أيوب من الفصوص : « إن السبب فى ذلك كون العالم على صورة الرحمن » .

فى الوجود عنـدهم إلا الله اعتبارهم الله والوجود شيئا واحدا فأينما كان الوجود فثم وجه الله. وليس معنى ماقالوا من نفى وجود غير الله تعظيمَ الله بل تعظيم الوجود وتأليهه وتعيينه على أن يكون حقيقة الله . فإذا كانت حقيقة الله فى زعمهم عبارة عن الوجود فلاجرم ينحصر الوجود فى الله أو إن شئت فقل يعم اللهُ كل مايعمه الوجود ويكون وجود كل موجود ، إياه فلهذا لا يبقى فى الوجود غيره .

وهذا هو المراد أيضا من قولهم : « توحيد العوام لا إله إلا الله وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله » يعنون أن الله كل الموجودات ولا موجود غيره فتوحيدهم الذى يُطرونه بأنه توحيد الخواص توحيد الموجودات مع الله بجعل الـكل موجودا واحدا[١] وهو ليس فى شئ من التوحيـد المأمور به فى الشرع الذى هو تمييز الله عن سائر الموجودات وحصر الألوهية من بينها فى الله والذى اعتبروه توحيدَ العوام. وترى الغزالى فى مشكاته[٢] يشترك معهم فى هـذا الحنث العظيم كما اشترك فى محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحـدة الوجود بثمن غال كأنه مذهب العارفين المترقين من خضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة . ومن هـذه العقلية الفاسدة تولدت فـكرة اختلاف مراتب الشريعة والطريقة والحقيقة على أن تـكون الشريعة أدونها والحقيقة أعلاها كما قالوا « لا إله إلا الله توحيد العوام » كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا والله تعالى يقول لخير خلقه وأخص خاصتهم : « فاعـلم أنه لا إله إلا الله » ويقول : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائـكة وأولو العلم قائما بالقسط » ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم: « أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله » ويقول: « أفضل

---

[١] كما يتبين مما سننقله عن شرح المواقف .

[٢] على ما نقل عنه مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » استشهادا بكلامه فى تأييد مذهب الصوفية الوجودية .

ما قلت أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا » فهل الله والملائكة والنبيون وخاتمهم وأولو العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزالى من الخواص ؟ .

ثم إن فى كون مذهبهم القائل بأن لاموجود إلا الله مسمى بمذهب وحدة الوجود، مع أن المعقول والظاهر من قول الغزالى السابق تسميته بوحدة الموجود، لعبرةً وموضعَ دقة لأولى الأبصار . ولامراء فى أن الغزالى يرمى بقوله ذاك إلى هذا المذهب المعروف بهذا الإسم كما فسره به الفاضل الكلنبوى ، فلماذا إذن سموه وحدة الوجود ، دون وحدة الموجود ؟ .

والجواب أن القول بوحدة الموجود على أن يكون قولا تحقيقيا لا مجازيا بل ذروة الحقيقة كما نص عليه الغزالى ، قول مخالف لبداهة العقل والحس نظراً إلى اختلاف الموجودات العالمية وتعددها تعددا واختلافا ظاهرين ، وقد قلنا إنهم لا ينكرون المحسوسات. أما الوجود فيمكن القول بأنه واحد فى جميع الموجودات فقالوا به وتوسلوا بوحدته إلى توحيد الموجود. فإذا قالوا لا موجود إلا الله فمرادهم أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله وهو واحد وهو الموجود الوحيد لأن الموجودات لاشئ فيها موجودا سوى وجودها الذى هو الله ، فكأن كل موجود مؤلف من موجود هو الوجود وهو واحد ومعدوم وهو مختلف باختلاف الأشياء العالمية ، وبفضل كون الوجود الذى فيها موجودا وموجودا واحدا ، تصير تلك الأشياء موجودا وموجودا واحدا. أما قولهم بأن الوجود هو الله وأنه الموجود الوحيد ففيما يأتى بيان ذلك. ويكون من البساطه بل من الهزل أن يقال — كما ذكرنا من قبل أيضا — عدم تعيين المكان لله تعالى فى أى ناحية من نواحي العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض العقول أن يبحث عنه فى الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود .

ورأس الأخطاء كما نبهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله ، الذى لو لم يكن مايترتب

عليه من المفاسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق لـكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى الذى لاتعرف حقيقته والتفكير فى ذات الله الذى نُهينا عنه.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول قد عرفت أن منشأ عقيدة وحدة الوجود فى اعتقادنا فـكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله التى هى مسألة خلافية بينهم وبين المتـكلمين معروفة فى علم الـكلام . وأصل مذهب الفلاسفة وأساسهم الأول كون ذات الله بسيطا حقيقيا منزها عن أي شائبة من شوائب التركب الذى هو رمز الحاجة التى يجب تنزيه الله عنها ، لـكون المركب محتاجا إلى أجزائه مع كون الجزء غير الـكل ومعلوم أن كل موجود سوى الله تعالى يُتصور له ماهية هو بها هو ، أى يمتاز بها عن غيره ووجودٌ زائد على ذاته وماهيته يفترق عنها فى الذهن وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئاً واحداً فى الخارج . لـكن الله تعالى البسيط كل البساطة المنزه عن كل نوع من أنواع التركب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ، فيلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجوداً من غير ذات وبعبارة أخرى ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية . أما أنه كيف يمكن أن يكون الله ماهية مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية فلسنا نحن الآن بصدد مناقشتهم عليـه .

فالوجوديون من الفلاسفة والصوفية اختاروا الشق الثانى على ما فهم أنصار الطائفتين وتولدت مسألة وحدة الوجود من هـذا ، وعلى فهمى الخاص يلزم أن يكون مختار الفلاسفة هو الشقّ الأول كما تعرفه أثناء البحث وهو أن الله ذات مجردة عن الوجود.. فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أساسها وتبقى فـكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء .

ومع ذلك فإنى أجارى على طول البحث أفـكار الوجوديين المتمسكين بالشق الثانى

القائل بأن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية وأتعقبهم فى كل خطوة يخطونها مع علمى واعتقادى بأنهم ماشون فى طريق مؤسس على الوهم والخيال ، ومعنى قولى هـذا أنى لا أجتزئ بهدم أساسهم فى أول حملة عليهم ولو اجتزأت به لما طال كلامى معهم. لـكنى مارأيت أن مسألة كهذه أعنى كون حقيقة الله الوجود وقد شغلْت فى مرحلتها الفلسفية فصلا هاما من كتب الحـكمة والـكلام وفى مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين وربّ العالمين .. مارأيت أن تـكون مسألة كهذه أُطفئت بنفخة واحدة، ولهذا فإنى أرجئ التـكلم على الأساس إلى محل مناسب وأكتفى هنا بأن أقول : إن الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ــ وهذا القول منهم هو مفترَق الفهم إلى الشقين المذكورين ــ قائلون أيضا بأن صفات الله عين ذاته وهو بحث معروف فى علم الـكلام، وعلى هذا فعلم الله عين ذاته وقدرتُه عين ذاته وإرادته عين ذاته. فلو كان مقتضى قولهم الأول وهو أن وجود الله عين ذاته أن تـكون حقيقة الله الوجود لزم أن يكون مقتضى قولهم الثانى أن حقيقة الله العلم والقدرة والإرادة وأن تخرج طائفة من الصوفية قائلةٌ بأن كل علم فى كل عالم وكل قدرة فى كل قادر وكل إرادة فى كل مريد هو الله فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة، علما وقدرة وإرادة ووجودا معا ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين : إن الله تعالى هو الوجود البحت المجرد من كل شىء.

ثم نقول من المعلوم للملمّين بعلم أصول الدين أن فى وجود الموجود ثلاثة مذاهب: مذهب الشيخ أبى الحسن إمام الأشاعرة وبعضِ أتباعه أن وجود الموجود عين ذاته فى الواجب والممكن، ومذهب الفلاسفة أنه عين ذاته فى الواجب وصفة زائدة على الذات فى الممكن، ومذهب جمهور المتكلمين أنه وصف زائد على الذات فى الواجب والممكن إلا أن هـذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات فى الواجب وقابل له فى الممكن . فترى علماء علم الـكلام لا يتكلمون فى هذا المبحث عن مذهب

المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ، معطين لهذا المذهب حقه من الرد أو القبول إلا من ندر منهم كالعلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الذى رد عليه وتشدد فى الرد ما شاء ، ومع هذا لم يذكر مناسبة هذا المذهب الغريب بمذهب الفلاسفة لا هو ولا غيرهُ . ولعل الذين أغفلوا التعرض لمذهب المتصوفة الوجودية فى علم الكلام عند درس المذاهب فى مسألة الوجود ، أغفلوه لعدم أبههم بشأنه لكونه وراء طور العقل كما يفهم من الكلمة القصيرة المذكورة فى المواقف وشرحه وهى فى غير محل تدقيق المذاهب فى مبحث الوجود وسيأتى منا نقل تلك الكلمة .

والذى ألفت إليه النظر هنا استغرابى من علماء أصول الدين لاسيما المتشددين فى الرد على مذهب المتصوفة الوجودية كيف تلقوا مذهب الفلاسفة فى وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر والمبالاة به حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين فى حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا فى الرد عليه مع أن مذهب وحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة فى مسألة الوجود وأن هذا أصل ذاك ووالده الذى لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال . ومهمتى التى يمتاز بمعالجتها هذا الكتاب إن شاء الله كسائر معالجاته إثباتُ اشتقاق القول بوحدة الوجود ذلك المذهب الظاهر البطلان من مذهب الفلاسفة المعتنَى بشأنه فى علم الكلام ، حتى ينجلى فى الأنظار بطلان هذا المذهب الفلسفى أيضا ببطلان ما ينجر إليه ويتولد منه فيبطلا معا أى الأصل المشتق منه والفرع المشتق ، ثم إثباتُ أن الأصل فاسد فى نفسه مبنى على أساس فاسد حتى ينجلىَ فساد المذهب الباطل المبنى عليه بجلاء زائد فيتأكدَ بطلان كل منهما ببطلان الآخر [١] ولم أر من

---

[١] بل إن مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة الذى انجذب إليه طائفة من محقق المتكلمين المتأخرين لو لم يهمنى إبطاله لإبطال مذهب وحدة الوجود بما أحسسته من شدة الاتصال بينهما لكان يهمني =

تصدى قبلى لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصوفى من هـذا المذهب الفلسفى ولا من قام بواجب إبطال الفرع مع الأصل الذى اعتنى بشأنه المتكلمون مع عدم اعتنائهم بشأن المذهب الصوفى . فهمتى هنا تنطوى على ابتكارين هامين فى وضع المسألتين مع ابتكارات فى درسهما تـكسو البحث شكلا جديدا وتُحدث انقلابا كبيرا فى العلمين الكلام والتصوف ومن الله التوفيق والهداية .

وإنى أرجو من القارئ عنـد القيام بهمتى هذه المعقدة المستوعبة لإبطال المذهبين اللذين افتتن بأحدها بعد الفلاسفة وأنصارِهم كثير من مشاهير علماء الـكلام فأصبح بطاله رغم بطلانه أصعب من إبطال الآخر، وضلت بالآخر طائفة من الصوفية وأضلت محسنى الظن بهم .. أرجو أن يعقبنى بدقة ومن غير سآمة فى درس المذهبين معاً ونقدها . ولا تقل مالنا ولدرس مذهب الفلاسفة غير القائلين بوحدة الوجود فى درس مسألة وحدة الوجود؟ لمـا ستعرفه من شدة التعلق بينهما فيتوقف تمام إبطال هذه الفكرة على الاقتناع بأنها مشتقة من ذاك المذهب وأنه باطل أيضا ، ويتبين من هذا أن مذهب وحدة الوجود غير مبنى على ما يدَّعونه من الـكشف الذى جعلوه وراء طور العقل واتخذوه آخر جُـنة لهم فى مواجهة من يعترض عليهم ويتبين أيضا أنهم أصحاب القال أكثر منهم أصحاب الحال، فتراهم يعيبون المتـكلمين بالجدل وهم أنفسهم لا يضعون سلاح الجدل والتمسك بأدلة العقـل والنقل من أيديهم ثم لا يتقنونها ويغالطون فى استعمالها كما عرفت فى أواخر الباب الأول (ص٨ جزء ثالث) كيف غالط صاحب الفصوص فى تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فجعل قول النحاة بأن « لو » لامتناع

= إبطاله رأسا من حيث أنه مسألة من رؤوس المسائل الـكلامية أخطئ فيها خطأ عظيما ولم يتنبه له ولو بقدر ما تنبه للخطأ والضـلال الواقعين فى مذهب وحدة الوجود بل اعتبر الجنوح لهذا المذهب الفلسفى بين العلماء رمزاً للتقدم فى العلم والفهم كما اعتبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه رمزاً لقوة الذاهبين إليه فى العلم الباطن وتقدم مراتبهم فى التصوف .

الثانى لامتناع الأول أداة لتحريف معنى الآية وانتهى إلى القول باستحالة هداية الجميع من الله لاستحالة مشيئتها ، على الرغم من أنه ضد منطوق الآية .

وهـذه المسألة أعنى مسألة وجود الله لا زالت محل بحث واختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فجاءت طائفة الصوفية الوجودية أصحاب فكرة وحدة الوجود فمضغوا فى أفواههم ما أسارتِ الفلاسفة ودسوا فيـه السم والدسم وقدموه كمائدة جديدة مقدسة للذين ليست لهم خبرة بمادة المائدة ومأخذها ، حتى إذا ذاقوا منها تخلّوا من عقولهم فأصبحوا لا يميزون الخالق من المخلوق والتبست عليهم بدائهُ الأمور وغرهم بالله الغرور [1] .

وبالإجمال فالمسألة مسألة حقيقة الله هل هى معلومة أغير معلومة ؟ وقد كان ينبغى لعلماء الكلام أن يذهبوا فى تدقيق المسألة إلى أقصى ما يستطاع لهم وينظروا إليها بالعين التى نظرتُ بها وهى فى تشخيصها كما قلتُ مسألة حقيقة الله ، فلو كانوا تصوروها بهذه الصورة لتنبّهوا لوجوب وفائها حقها من التدقيق والتعقيب ولأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسفة فيها فلم يكن بعض أجلّتهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب.

فلا يُستكثر على القارئ بعد هـذا الإيضاح إن أنفق شهرا من وقته فى قراءة ما كتبته بشأن هذه المسألة وعُنى بها على الأقل بعض ما عنيت. فإنى كتبته فى أكثر من نصف سنة [2] وليس الشهر بكثير إن مضى فى بحث حقيقة الله، وحاشاى أن أكون واضع حقيقة الله موضع البحث والتدقيق أو مدعى اكتشافها وإنما أنا مدحض إن شاء الله مزاعم الواضعين والمدعين ولو من غير شعور منهم .

---

[١] وللصوفية الوجودية ولوع بتشبث أذيال الفلاسفة فى كثير من المسائل الاعتقادية كالقول بقدم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا كما ستطلع عليه .

[٢] وطال ما كتبته حتى استحق أن أجعله كتابا مفردا وقد أشار به على بعض أصدقائى لكن فضلت ان أدرجه فى هذا الكتاب لتتعاضد أركانه مع بعض فيزيد كل من أهميته إلى أهمية المجموع

فكأن جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية فى الواجب أيضا قالوا إنا لا نعلم حقيقة الله ونعلم أنه موجود، والذى يُعلم غير الذى لا يُعلم ضرورةً، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو فى التصور. والفلاسفة قالوا حقيقة الله الوجود الخاص أى الوجود المجرد عن الماهية مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات. وقالت الصوفية حقيقة الله الوجود المطلق. ومن العجب أن مذهب الفلاسفة هذا مختار المحققين من المتكلمين أيضا.. ونحن عند تدقيق هذه المذاهب نُغفل مذهب الشيخ الأشعرى الذى يُرى فى النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين وليس الأمر كذلك، وإنما ذهب إلى ما ذهب إليه من أن وجود كل شئ عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهنى ولا تغاير عنده ولا تمايز فى الخارج بين الشئ ووجوده، فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لا عين الماهية من حيث هى ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولو قال بالوجود الذهنى لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين. فنغفل النظر فى مذهب الشيخ تفاديا من تشعب المسألة أكثر مما تشعبت، ولا يعنينا فى موضوعنا هذا المقارنةُ بين مذهبه وبين مذاهب غيره.. فمن جراء هذا كله نخص الخلاف القائم بين المتكلمين والفلاسفة بالاهتمام فنقول أولا :

مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية فى منتهى الغرابة إلى حد أنه لا يتصور، فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا وجود أى شئ هو؟ فالجواب ليس بوجود أى شئ وإنما هو وجود مجردٌ عما يضاف هو إليه. ولا شك أن النزاع فى الوجود بمعناه المعروف المقابل للعدم أى الكون فى الأعيان كما صرح به أحد كبار أنصار هذا المذهب أعنى العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد ص ٧٠ طبع الأستانة. ويؤيده كون الوجود بهذا المعنى هو المراد فى قولنا عن الله إنه واجب الوجود

الذى حصل نزاع الفريقين عند تفسيره. فهو إذن كونٌ من غير كائن ووجود من غير موجود أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد ، وهذا عندى من أجلى المحالات ، لأن الوجود الذى هو من المعقولات الثانية ـ التى لا تكون من الموجودات ـ كما نص عليه الفلاسفة أنفسهم ولا سيما الوجود الخاص أعنى الوجود المجرد عن الماهية لا يتصور إلا بعد معقولٍ أوّل يضاف هو إليه ويكون صاحبَ هذا الوجود ، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجودا خاصا ، وإلا كان مضافا إليه ، بل وجودٌ هو الله وهو محال كالكون من غير كائن والوجودِ من غير موجود، وكونُ الله كونا من غير كائن ليس معناه إلا نفى وجوده فإن وجد كون من غير كائن فهو الله عند الفلاسفة ، وقد اعترف ابن رشد وهو من أذنابهم فى « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٥٢ بأن مالا ماهية له لا ذات له . وقال الإمام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ص ٤٨ « وجودٌ بلا ماهية غير معقول وكما لا نعقل عدماً مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدّر عدمه ، فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة فكيف يتمين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفى الماهية نفى الحقيقة وإذا نُفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجودٌ ولا موجود وهو متناقض » .

نعم لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه الصوفية الوجودية أى القائلون بوحدة الوجود لكان لها بعض إمكان التصور إذ لا يكون الله حينئذ كونا من غير كائن أو بالأصح كونا بشرط عدم الكائن ووجوداً مشروطا بعدم الوجود . لكن مذهب الوجود المطلق يستلزم وجود الله فى كل موجود كما أن مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عدم كون الله أىّ شىء لأن كل شىء ماهية من الماهيات . فالله تعالى على مذهبى الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دائر بين أن لا يكون أىَّ شىء وبين أن يكون كل شىء ، فعلى الأول لا يكون الله أىّ موجود لأن الوجود كائن أى صاحب الكون لا الكون من غير صاحب وعلى الثانى يكون كلّ موجود . ونحن الآن بصدد مناقشة

المذهب الأول الذى خفى بطلانه حتى على أجلة علمائنا ، قبل المذهب الثانى الظاهر البطلان .

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

أمامنشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ودافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب فأمران اثنان الأول شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كل البساطة تحرزا من الاحتياج الملازم للتركب لأن المركب يحتاج إلى أجزائه حتى أنهم بهذا السبب نفوا عن الله الصفات وهو بحث معروف فى علم الكلام يكون محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين. فلعلهم يزعمون أنه لو لم يكن الله الوجود المجرد عن الماهية وكان له ماهية من الماهيات لكان مع الوجود الذى لابد منه أيضا، مركبا من الماهية والوجود، فاحتاجت ماهيته فى تحققها إلى وجوده واحتاج وجوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها والاحتياج محال على الله تعالى ، فاختير أن يكون وجودا من غير ماهية مادام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود . والجواب أن الماهية والوجود شىء واحد فى الخارج لا يتميزان فلا يتصور التركيب بينهما ولا حاجةُ أحدهما إلى الآخر ويلزم أن يكون الأمر كذلك فى الذهن أيضا ليكون تمثيله لما فى الخارج تمثيلا صحيحا. أما إمكان التمييز بينهما فى الذهن بناء على أنه لا حجر فى التصورات فلا محذور فيه، لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لهـا فى تصورها من حيث أنها ماهية بسيطة إلى الوجود ولا لوجودها من حيث انه وجود ، إليها.. فلو كانت ماهيته محتاجة فى الذهن إلى وجوده أو وجوده محتاجا إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما فى الذهن وهو خلاف المفروض . ولك أن تقول لو كان الشىء مع وجوده مركبا لزم أن لا يكون البسيط موجودا .

ثم من الضرورى أن يكون لله ماهية يكون هو بها هو ويمتاز بها عن غيره ومن الضرورى أيضا أن يكون له وجود أى كون فى الأعيان كما تقتضيه أدلة إثبات الواجب فمحاولة الاستغناء بوجود الله عن ماهيته بجعله وجودا من غير ماهية تكون محاولةَ الاستغناء عن الله نفسِه وتجعله كما قلنا كونا من غير كائن . فكل موجود لا مندوحة من أن تكون له ماهية يمتاز بها عن غيره كما لا بد أن يكون له وجود . على أنك إذا جعلت الله وجودا من غير ماهية وقلت إنه يمتاز بوجوده الخاص أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية يكون هذا الوجود الخاص ماهية له فلا يتسنى لك تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو ، ثم يلزم لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد وجودٌ آخر بأن يقال هل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها كما سنضع موضع البحث أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات ؟ ففى النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقول المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها . وقد اعترف أنصار مذهب الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصةً منه لا نزاع فى زيادته كما صرح به العلامة التفتازانى فى المقاصد ص ٧٢ فإذن ماذا حصل من مخالفة مذهب المتكلمين ؟ ولا فرق بين مذهبى الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود.. فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجرد عن الماهية ووجودٌ زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينه كما قلنا من قبلُ لا فى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد ، لما تبين من أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان. أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة وغيرُ الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فهو ليس بمعروف ولا معترف به عند المتكلمين حتى يصح أن يتخذ محل النزاع مع الفلاسفة فى أنه زائد أو غير زائد . وأما قول الفاضل الكلنبوى فى حواشيه

على شرح العقائد العضدية وهو أيضا من أنصار مذهب الفلاسفة « لا حصةَ فى الله من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان » فما يتعجب منه إذ لا معنى له إلا أن لا يكون لله وجود فى الخارج تعالى الله عنه . نعم فرق بين زيادة الوجود فى مذهب الفلاسفة وزيادته فى مذهب المتكلمين كما ستعرفه لكنه فرق غير مُجد للفلاسفة وأنصارهم .

والدافع الثانى إلى مذهب الفلاسفة وهو المهم أن الله واجب الوجود وهذه الميزة لله تعالى كما كانت معروفة عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هذا فقد تأكد وتبين بعد مطالعة كتابنا غاية التبين والتأكد أن وجوب الوجود هو الوصف الوحيد الذى يمتاز به الله عن غيره من الموجودات حتى إن إثبات وجود الله عبارة عند علمائنا عن إثبات موجود واجب الوجود فمن وجب وجوده فهو الله كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، والذى لا يجب وجوده لا يكون الله ولهذا لم يقنعنا دليل الأخلاق الذى هو دليل الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله . ثم إن وجود الله وإن كان ثابتا بالضرورة عند عقولنا ببرهان مأخوذ من وجود العالم وواجبا بهذا المعنى لكن هذا البرهان القائم على وجود الله ووجوب وجوده كما سبق تفصيله فى الفصول المتقدمة لهذا الكتاب لم يكن طبعا علةَ وجوده ووجوبِ وجوده فى نفس الأمر وإنما هو علة لعلمنا بهما المتأخر عنهما بل المتأخر عن وجود العالم أيضا . فحاجة العالم المشهود الممكن الوجود إلى الموجد تضطرنا إلى الاعتراف بموجود لا يحتاج وجوده إلى موجد بأن يكون واجب الوجود وهو الله ، ومع هذا فلم يكن الله موجودا ولم يجب وجوده لدفع احتياج العالم، فماذا هو علة وجوده ووجوب وجوده فى نفس الأمر ؟ أو بالأوضح ماذا يلزم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فاختلفوا فى تفسير هذه الدقيقة فقال المتكلمون طريق وجوب وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده ففهم أنصار الفلاسفة من هذا أن تكون ذاته علة لوجوده فاعترضوا عليه بأنه محال مستلزم لأن تكون ذاته موجودة قبل وجوده إذ المفيد للوجود يلزم أن يتقدم عليه بالوجود ، بناء على أن مرتبة الإيجاد

متأخرة عن مرتبة الوجود فما لا يوجد فى نفسه لا يتصور منه الإيجاد سواء كان إيجادَ غيره أو إيجاد نفسه .

والحق أنه لا علية هناك ولا إفادة الذات الوجودَ لنفسها وإن أصر عليه الفاضل الكلنبوى عند انتقاده لمذهب المتكلمين ، فكما لا تعلل ذاته تعالى لا يعلل وجوده وقد اعتُرف به لضرورة قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود العالم فيكون البحث عن علة وجوده خُلفا ظاهرا ولا شك أن المراد من الاعتراف به الضرورى هو الاعتراف بوجوده وبوجوب وجوده وهو الذى ثبت بدليل إثبات الواجب فكيف يُبحث عن علة الوجوب للذى ثبت وجوبه بالدليل وإن كنا لا ندرى كيفية وجوب وجوده على وجه لِمِّى لعدم علمنا بحقيقة الله. وسيجىء منا فى مبحث حدوث العالم أنا لا نسلم باحتياج القديم الذى لا زال موجودا ولم يسبق وجودَه العدم ، إلى العلة الموجدة فضلا عن احتياج الواجب .

وإن شئت قلت ليست هناك علية الذات لوجودها بل اقتضاؤها الوجود والمقتضِى لا يلزم أن يكون علة موجدة ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها مثل اقتضاء الأربعة للزوجية كما حققه الفاضل السيلكوتى فى حواشيه على شرح المواقف، وليس فى الخارج هنا إلا موجود واحد وهو الذات المتصفة بالوجود.. وزيادة الوجود التى يقولون بها إنما هى فى أذهاننا لا فى الخارج كما أن الاتصاف بالوجود انتزاعى لا حقيقى .

وقالت الفلاسفة طريق وجوب وجود الله أن يكون الوجود حقيقة الله وليس هناك طريق أضمن لوجوب الوجود من هذا ، فيجب الوجود له ويستحيل انفكاكه منه استحالة انفكاك الشىء من نفسه.. وقد راق اكتشاف هذا الطريق كثيرا من محققى المتكلمين المتأخرين فقالوا امتناع الانفكاك كما يكون بطريق عِلِيةِ الذات لوجوده يكون

أيضا بطريق عينية الذات له والثانى أبلغ لأن انفكاك الشئ عن نفسه أشد امتناعا من انفكاك المعلول عن علته فتصور الانفكاك على مذهب المتكلمين ممكن والمتصوَّر محال وعلى مذهب الفلاسفة التصور والمتصور كلاهما محال .

ولم تنته المسألة عندهذا الحد بل تولدت من مذهب الفلاسفة إشكالات نريد تحليلها بعون الله وتوفيقه تحليلا لا يجده طالب الاطلاع على حقيقة هـذه المسألة فى غير هذا الكتاب. وقد نبهنا إلى مرمى الفلاسفة فى مذهبهم والآن نذكر المحاذير المترتبة عليه ثم نذكر محاولات التخلص منها لأنصار هـذا المذهب وما فى تلك المحاولات من وجوه الضعف والسخف كل ذلك فى إجمال بعد إجمال وتفصيل بعد تفصيل ولا أسأم أنا ، وفى ظنى بعدم سآمة القارئ أعتمد على قول النبى صلى الله عليه وسلم: « منهومان لا يشبعان طالب الدنيا وطالب العلم » .

لا أسأم أنا من التفكير فى بحث علمى ودينى معا لاسيما إلهى ولا سيما إذا كان محفوفا بالمزالق وكان واجبى التنبيه على المنزلقين ... لا أسأم من التفكير فيه إلى حد أنه يكون جليسى فى حجرة الاشتغال وضجيعى فى فراش النوم .

أما الصعوبة فى درس هذه المسألة ونحن ما وصلنا بعدُ إلى مذهب وحدة الوجود ونقاش أصحابه وأنصاره وإنما نحن الآن فى درس المذهب الفلسفى القائل بأن وجود الله عين ذاته ذلك المذهب الذى اختاره طائفة من محققى المتكلمين والذى فتح عندى طريقا إلى مذهب وحدة الوجود .

... أما الصعوبة فى درس هذه المسألة فإن كان فيها مايزعج بعض القراء وينفرهم عن تعقبها ففيها مايرغب البعض الآخر الذين يدركون أن الحصول على لذة الحل فى المسائل العلمية يكون بقدر ماتنطوى عليه من الصعاب ويعانيه دارسها من الأتعاب . قال المتنبى :

دعينى أنل مالا يُنال من العلى فصعب العلى فى الصعب والسهل فى السهل

تريدين لُقيان المعالى رخيصـــة ولا بد دون الشهد من إبر النحل

قدعلم القارىء أن المقصود الأصلى من القول بكون حقيقة الله الوجود هو التأمين على وجوب وجوده بأبلغ وجه ولا شك فى أن المراد بالوجود الذى يُطلب التسجيل على وجوبه هو الوجود المعروف البديهى المفهوم وهو الـكون فى الأعيان كما أن المراد من الوجود عندإقامة الأدلة لإثبات وجود الله هوهذا المعنى بعينه.. غير أن أدلة الإثبات ترينا وجوب وجودالله بالطرق الإنية (بالنون المشددة المـكسورة والياء المشددة المفتوحة نسبة إلى إنّ ومقابلها اللمية بتشديد اللام والميم المـكسورتين والياء المشددة المفتوحة نسبة إلى لِمَ) استدلالا على وجود الله من وجود أثره الذى هو العالَم من غير اطلاع على حقيقة الله.. وكون حقيقة الله الوجود إن صح يفتح طريقا لمعرفة وجوب وجوده متضمنا للسبب الحقيقى فى ذلك، حين كانت أدلة الإثبات لا تجاوز أن تـكون أمارات.

فيرد على مذهب الفلاسفة إشـكالان عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله تعالى الذى لا تعلم حقيقته باتفاق العقلاء حتى إن الخلاف بينهم وبين المتـكلمين أحق عندى أن يعتبر خلافا فى تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعدم تعيينها، من أن يعتبر خلافا فى زيادة وجودالله على ذاته أو عدم زيادته كما تبين رجوع مذهبهم إلى مذهب المتـكلمين فى أمر الزيادة وسبق ذكره (فى ص ١٠٥). والجواب عن الإشكال بأن هذا وجود خاص غير معلوم الحقيقة مخالف لسائر الوجودات، لا يجدى نفعا.. فمن أين علموا مالا يعلمون حقيقتَه أنه وجود وأنه حقيقة الله؟ فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص إنه وجود خاص بذات الله لا نعرف حقيقته لـكان له وجه. لـكنهم قالوا عنه إنه الوجود الذى هو ذات الله وحقيقته[1] فمن أين علموا ذلك وهم لا يعرفون حقيقة الله ولا حقيقة

---

[١] حتى إنه لا يجوز عندهم بعد هـذا القول أن يقولوا عنه «وجود الله» بل الوجود الذى هو الله؛ وحتى انه لا يجوز أن يقال عن الله واجب الوجود بل الواجب فقط اذ لا وجود له غير ذاته أو بالأصح لا ذات له غير الوجود.

هذا الوجود الذى جعلوه حقيقته؟.. وكيف حكموا بالحمل المتواطىء بين هذين المجهولين. على أنا لا نسلم بأن خصوصية هـذا الوجود عنعه من كونه معلوم الحقيقة كسائر الوجودات . إذ لا خصوصية له غير كونه مجرداً عن الماهية وقد يعبرون عنه بالوجود المحض، وهو أيضا بمعنى المجرد عن الماهية.. ولو كان لهذا الوجود الذى اعتبره الفلاسفة حقيقة الله خصوصيةٌ زائدة على كونه وجودا مقيدا بالتجرد عن الماهية وكانت تلك الخصوصية الزائدة هى التى جعلته غير معـلوم الحقيقة لـما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته من كون حقيقته الوجود. مع أنهم إنما حكموا بكون حقيقة الله الوجود لغرض استخراج وجوب الوجود منه ، فـكان حتما أن يعلموا حقيقة ذاك الوجود المفروض حقيقة الله .

ولا يظنن أن الخصوصية أتت هذا الوجود من الله ومن كونه غير معلوم الحقيقة إذ لم تبق له تعالى حقيقة مجهولة بعد أن جعلوا حقيقته الوجود فيلزم أن لا يخرج الـكلام هنا عن موضوع الوجود.. فإن كان الوجود معلوم الحقيقة كان الله كذلك وإلا فلا. والوجود معلوم المعنى عندهم، حتى إن الذى راقهم وساقهم إلى جعله حقيقة الله هو ذلك المعنى المعلوم عنـدهم . فالله هو الوجود لا أزيد منه ولا أنقص . فإن كانت فى الوجود خصوصية من نفسه فله ذلك ولا يأتيه أيُّ خصوصية من الله لأن الله هو ذلك الوجود المجهول حقيقتَه لا غير.

أما جواب بعض أنصار الصوفية الوجودية الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور، بأن الوجود على إطلاقه لا يعلم كنهه ، فمع كونه مخالفا لما تقرر عند العلماء من أن الوجود بديهى المفهوم متعذر الحد من بداهته ، يرد عليه أن أصل الإشكال الموجه إلى مذهب الفلاسفة لزوم كون الله معلوم الحقيقة، لأن من قال حقيقة الله الوجود فقد ادعى العلم بحقيقة الله وإن كان حقيقة الوجود غير معلومة كما لو فرض أن قائلا يقول إن الله هو الـكهرباء تعالى الله عن فرض الفارضين، فهو يكون قد ادعى

العلم بحقيقة الله وإن كنا لا نعلم حقيقة الكهرباء .

وصفوة القول أن البحث عن سر كون الله واجب الوجود فى نفس الأمر – كما عرفت من أنه المقصود من وضع المسألة – باكتشاف هذا السر من طريقه اللمّى لا من طريقه الإنّى المعلوم لنا من أدلة إثبات الواجب ، لا شك فى أنه يتوقف على العلم بحقيقة الله. ولذا قالوا أن حقيقة الله الوجود فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يعودوا ويقولوا نحن لا نعلم حقيقة الوجود ، فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة فذاك اعتراضنا عليهم بأن حقيقة الله لا تعلم بإجماع العقلاء ، وإن كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة فهو تناقض ظاهر. مع أنه يلزم لأن يُعلم سر وجوب وجود الله من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذى جعلوه حقيقة الله معلوما لهم . بل يجب أن يكون هذا الوجود متحد المعنى مع الوجود الذى فى وجوب الوجود وإلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم من الوجود المجهولِ الحقيقة إذ لا يكون من حقهم أن يلاحظوا فى انفكاك أحد الوجودين المختلفين فى المعنى عن الآخر استحالة انفكاك الشىء من نفسه ولن يكون الوجود المجهولُ الحقيقة نفسَ الوجود المعلوم الحقيقة.

وثانى الأشكالين وهو أعظم وطويل الذيل أن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله ليكون واجب الوجود، وهو الكون فى الأعيان، معنى مصدرى غير قائم بنفسه فكيف يكون هو ذاتَ الله القائمة بنفسها؟ والمطلوب من جعل حقيقة الله الوجود جعله واجب الوجود أى موجودا لا ينفك منه الوجود لا جعله وجودا لا ينفك منه الوجود فلا ينفع فى الحصول على هذا المطلوب جعل حقيقة الله هى الوجودَ نفسَه.. بل لا يصح كون الله نفس الوجود الذى ليس من الموجودات وإنما هو معدوم أو حال متوسط بين الموجود والمعدوم والموجود ما يتصف بالوجود لا ما يكون نفس الوجود ولا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم لا فى معروض الوجود فإنه موجود فقط ولا فى الوجود نفسه فإنه معدوم فقط . نعم يلزم اتصاف أحد

النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق إذاقلنا الوجود معدوم. وليس ذلك بمحال وإنما المحال اتصاف أحد النقيضين بالآخر مواطأة كأن يقال مثلا الوجود عدم [١].

فعند الجواب عن هذا الإشكال العظيم يبتدىء الاضطراب والتعسف فى مذهب الفلاسفة والتكلف بما يمجه العقل السليم. ولا ينجيه من هـذا الإشكال والاضطراب ما وقع من المساعى المبذولة فى مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين كالعلامة التفتازانى والمحقق الدوانى والفاضل السيلكوتى والكلنبوى بل العلامة الشريف الجرجانى أيضا . فلو رأيتَ كلمات الأول فى شرح المقاصد والثانى فى كتبه المختلفة مثل شرحه للعقائد العضدية وحاشيته على التجريد والثالث فى حاشيته على شرح المواقف والرابع فى حاشيته على شرح الدوانى للعقائد المذكورة وشهدتَ تلك المساعى الجبارة المصروفة فى تأويل هذا المذهب وتفضيله على مذهب المتكلمين لقضيت عجبا .

فتارة يدعون كما يدعى الصوفية الوجودية أن الوجود موجود بل هو أحق بالموجودية من الموجود لأنه موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود، ويغيب عنهم اى عن أنصار مذهب الفلاسفة أن هذه الدعوى التى سنبطلها إن شاء الله إن صحت على إطلاقها فلماذا لجأوا فى تارتهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالموجودية والاستقلال بالمفهومية بالوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله تعالى ولم يثبتوا فى التمسك بإطلاق هذه الدعوى؟ فيفهم من تمسكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة وتارة بادعاء تلك المزايا للوجود المطلق ، أن كلا منهما غير معوَّل عليه . ثم إن هـذه

[١] الحمل المتواطىء والحمل بالاشتقاق بين الموضوع والمحمول اللذين تتكون منهما القضية الحملية ، وكذا الوصف المتواطئ أو بالاشتقاق ، والمعقولات الثانية والمعقولات الأولى المذكورتان من قبل وانه لاحجر فى التصورات ، وما سيأتى من أن صحة الحمل بين المحمول والموضوع مشروط باتحادهما فى الخارج وتغايرهما فى الذهن أى فى المفهوم ... كل ذلك من تعبيرات واصطلاحات وقواعد المنطق الذى يستهان به فى مصر الحديثة تحت تعبير الصورى أو الشكلى أو التجريدى ولا يرغب فيه ، وان شئت فقل يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به واستخدامه فى ساحة العلوم والأفكار كسلاح ساحق أو كميزان ناطق .

الدعوى لو صحت على إطلاقها كان مطلق الوجود واجب الوجود ونجح مذهب الصوفية ولم ينتفع بها الفلاسفة، لكنهم من اضطراب موقفهم لا يميزون النافع من الضار.

وتارة يدعون أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله هو الوجود الخاص لا الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ولا حصة منه وذلك الوجود الخاص مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات وإن كان مشاركا لها فى كونه معروضا لمفهوم الوجود المطلق الذى هو بمعنى الكون. فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره. وهذا الجواب هو الذى اعتمد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حتى كرره إزاء كل اعتراض ورد على مذهب الفلاسفة.

وفيه أولا أن جواز كون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون ويعنون بذلك الأحد ما جعلوه حقيقة الله تعالى، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره، لا يكفى فى أن يكون حقيقة الله إذ يجب أن يكون الله قائما بنفسه قيوما لغيره فعلا ولا يكفى جواز أن يكون كذلك. مع أن هذا الجواز أيضا مستبعد لذلك الأحد من معروضات الوجود ما دام هو أيضا كونا كما قاله المجيب وإن كان كونا خاصا، إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون بل من شأن الكائن.

وثانيا لو سلمنا بكون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وجودا خاصا ممتازا على غيره من الوجودات المعروضة بالقيام بنفسه، كان الوجود الخاص المعروض غير الوجود العارض الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى لا يقوم بنفسه فضلا عن أن يكون قيوما لغيره، وقد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله نفس الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بهذه الطريقة، غير أنه بعد جوابهم المذكور حصل هناك وجودان أحدهما وجود خاص هو حقيقة الله وليس بمعنى الكون فى الأعيان بل معروضه والثانى

عارض هذا المعروض أعنى الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وهو المطلوب ثبوته لله ثبوتَ الشئ لنفسه ليتحقق له وجوب الوجود على أبلغ وجه ، فأصبحت حقيقة الله وجودا والمطلوب ثبوته وجودا بالمعنيين المختلفين وأصبح أحد الوجودين معروضا والآخر عارضا فاختلّت وحدة الوجود الذى كان يراد تثبيت وجوبه لله بجعل حقيقته الوجودَ نفسَه وصار الوجود الذى هو حقيقته معروضَ الوجود المطلوب ثبوته له لا عينه كما أُدّعى فى مبتدأ المسألة ، واقترب مذهب الفلاسفة من مذهب المتكلمين فى افتراق وجود الله عن حقيقته بأن يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا . إلا أن للفلاسفة أن يتميزوا بعد هذا بكون العارض والمعروض فى مذهبهم كلاهما الوجود وإن كانا على معنيين ، وبفضل هذا يكون الاتصال بين العارض والمعروض أقوى مما كان بينهما فى مذهب المتكلمين وأوضح ، حيث ان المتكلمين لايستطيعون تعيين مايربط وجود الله بحقيقته التى هى غير الوجود أو بالأصح التى لا يعلمونها ، فإن كانت رابطة العِلّية ففيه ما سبق من المحذور وإن كان غيرها فماذا هو ؟ أما فى مذهب الفلاسفة فالوجود الخاص الذى هو حقيقة الله يستلزم الوجود الثانى المطلوب ثبوته له استلزامَ الجزئى للكلى الذى هو عرض عام له ، وإن لم يستلزمه استلزامَه لنفسه . ولم يجعلوا الوجود الثانى المطلق ذاتيا للوجود الخاص بل التزموا أن لا يكون كذلك مع كون الاتصال بين الجزئى والكلى الذاتى الداخل فى حقيقته أشد مما بينه وبين العرض العام الخارج ، تحرزاً عن التركب فى حقيقته تعالى واستدلوا عليه بأن الوجود المطلق كلىٌّ مشكِّك تندرج تحته وجودات مختلفة الحقائق ، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضاً لها خارجا عنها لا ماهيةً لها أو جزء ماهية .

وإنى لا أسلّم لهم بأن الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص ما دام الوجود الخاص وجودا والوجود المطلق يشتمل عليه ويشترك بينه وبين سائر الوجودات اشتراكا معنويا ، وكذلك لا أسلم أن المطلق فيما أتوا به من الأمثلة كالحرارة المطلقة بالنسبة إلى

الحرارات والنور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة مثل نور الشمس ونور السراج، خارجٌ عن أنواعه المقيدة بالإضافة إلى أشياء مختلفة . وإنما أسلم أن مطلق النور مثلا خارج عن الشمس والسراج والكهرباء عرض عام لها لا خارج عن أنوارها مادام كل منها نوراً وليس أقرب إلى النور من النور ولا إلى الوجود من الوجود حتى لا يكونَ مطلقهما داخلا فى مقيدها. وإذا كان مطلق النور خارجا عن النور الخاص فأى شىء يكون داخلا فيه ؟ وكذا الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجود الخاص اللهم إلا أن يكون الوجود والنور والحرارة مشتركات لفظية لا يوجد بين الأشياء التى تطلق عليها جامع معنوى . أما قولهم إن التشكيك فى الكلى يدل على أن ما يندرج تحته حقائق مختلفة[١] فلا يُثبت كون الوجود المطلق خارجا عن الوجودات الخاصة ألا يرى أن الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة مثل الإنسان والفرس والدجاج ومع هذا فليس الحيوان عرضا عاما لها خارجا عنها .. ولأجل ما ذكرنا من الملاحظات قال العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف ص ٢٠٨ جزء أول طبع الاستانة : « الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم » وقال المحشى حسن چلبى تعليقا على قول الشارح: « كما اشتهر فيما بينهم» : «إشارةٌ إلى ضعفه على ما حققه فى شرح التجريد».

ويرد عليهم أيضا أن هذا الوجود الخاص الذى يدعون كونه حقيقة الله شىء غير الوجود المطلق الذى هو معلوم الحقيقة لئلا تكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته ، معلومةً . فإذن لا يكون الوجود المطلق الذى هو معلوم الحقيقة وهى الكون فى الأعيان حتى عرضا عاما لهذا الوجود الخاص غيرِ معلوم الحقيقة ، كما لا يكون ذاتيا له بل يكون أجنبيا عنه ولا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود . ومن هذا ترى الفاضل السيلكوتى فى حواشيه على شرح المواقف كما سيأتى نصه يتعب كل التعب فى حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاص حملا متواطئا . وخلاصة اعتراضنا هذا أن قولهم فى هذا

[١] الكلى إن استوت أفراده فيه كالإنسان بالنسبة إلى أفراده فمتواطئ وإن كان بعض أفراده أولى به من البعض كالبياض فى الثلج والعاج أو أقدم من البعض كالوجود فى الواجب والممكن فمشكك.

الوجود الخاص أنه لا تعلم حقيقته يقتضى كون الوجود المطلق مشتركا لفظيا بينه وبين غيره من الوجودات لامعنويا، وذلك فضلا عن كونه خلاف ماصرحوا به يجعل الوجودين الخاصَ والمطلقَ أجنبيا بعضه عن بعض بله استلزامَ الخاص للمطلق أواستحالَة انفكاكه عنه استحالَة انفكاكه من نفسه .

وثالثا وهو أعظم وأهم إنى لا أسلم ماسلمت لهم به عند الاعتراض الثانى من دعوى امتياز الوجود الخاص الذى لجأوا إليه وجعلوه حقيقة الله ، بالقيام بنفسه والقيومية لغيره فأقول من أين هذا الامتياز له من بين سائر الوجودات ؟ فإن كان ذلك مقتضى كونه وجوداً ففيه ما أوردته على جوابهم الأول من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك وهو مذهب وحدة الوجود الذى لايرضاه الفلاسفة وجُل أنصارمذهبهم، وإن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاص الممتاز بكونه حقيقة الله ففيه دور ومصادرة على المطلوب ، لأنهم جعلوا حقيقة الله الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيحصلَ له وجوب الوجود، ومعنى هذا أن الله واجب الوجود لكونه الوجودَ نفسَه لا أن الوجود المجعول حقيقةَ الله موجود وواجب الوجود لكونه اللهَ نفسَه. فإذا كان مذهب العينية: أى كون وجود الله عين ذاته بعد ابتدائه بالدعوى الأولى القائلة بأن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه ، ينتهى إلى الدعوى الثانية القائلة بأن الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه، كان هذا مصادرة قائلةً بأن الله واجب الوجود لكونه الله. وهذا الاعتراض الذى ألهمنيه الله تعالى حسبه قاصما لظهور الفلاسفة وأنصارهم القائلين بأن حقيقة الله الوجود وهو منشأ كون الله واجب الوجود .

ويدعون تارة ثالثة فى الجواب عن الأشكال الثانى أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ليس المعنى المصدرىَّ أى الكون فى الأعيان بل الوجود بمعنى مبدأ

الآثار الخارجية . وهذا هو الجواب الذى مشى عليه المحقق السيلكوتى والفاضل الكلنبوى . وفيه ما فى الجواب السابق من التكلف والتعسف بل أكثر ، حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف فى اللغة والاصطلاح وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدرى القائم بغيره لكونه مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ويعم ذات الله المحضة لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بصفة الوجود. والغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله بصرفه عن معناه المصدرى، فللوجود بالمعنى المبتدع أى بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فردان أحدهما الله تعالى وهو قائم بنفسه والآخر الوجود المعروف أى الكون فى الأعيان لأنه أيضا مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ، وقد صرحوا بهذين الفردين .

فيرد عليهم أن الوجود الذى هو الله تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار كيف يجوز أن يعم غيره ويصدق عليه أيضا ؟ فإذن ليس الوجود الذى هو بمعنى مبدأ الآثار هو الله وإنما هو الحقيقة النوعية الشاملة له ولغيره وهو خلاف ما فرضوه من أن حقيقة الله الوجود بمعنى مبدأ الآثار . وإذا كان الله فرداً من الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة نوعية له ففيه ما يفرّون من اندراجه تعالى مع غيره تحت حقيقة نوعية لاستلزامه التركب. فإذا كان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يصدق على الله وعلى غيره فبماذا يمتاز مبدأ الآثار الذى هو الله عن غيره ؟ ثم إن ما به الامتياز يكون طبعا غير ما فيه الاشتراك فيلزم التركب .

ويرد عليهم أيضا أنه إن كان مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله مبدأ الآثار الخارجية فليقولوا إن حقيقة الله هى مبدأ الآثار بدلا من أن يقولوا أولا إن حقيقته الوجود ثم يفسروا الوجود بمبدأ الآثار ، لكنهم ما فعلوا ذلك لأن كون الله مبدأ الآثار

الخارجية لا يضمن له وجوبَ الوجود، ألا يرى أن وجود الممكنات يصدق عليه أنه مبدأ الآثار الخارجية، وحسبك أن لمبدأ الآثار فردين على ما قالوا وأن أحدهما وجود الممكنات وهو ليس بوجودٍ واجب لعدم كونه حقيقتها. فهم يقولون أولا إن حقيقة الله الوجود ليكون وجوده واجبا لا ينفك منه عدمَ انفكاك الشيء من نفسه، ثم لما اعترض عليهم بأن الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بنفسه فكيف يكون ذاتَ الله وحقيقته؟ عادوا فقالوا إن المراد من الوجود مبدأ الآثار الخارجية إخفاءً لكون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية ولا يقوم بنفسه فلا يستأهل لأن يكون ذاتَ الله وحقيقته. وعند ذلك يقال لهم إن تفسير الوجود المجمول ذات الله وحقيقته بمبدأ الآثار الخارجية لا يضمن له القيام بنفسه كما لا يضمن ذلك لوجود الممكنات كونُه مبدأ الآثار فالله يكون واجب الوجود لكونه عين الوجود لا ينفك منه الوجود عدم انفكاك الشيء من نفسه والممكنات مهما وُجدت لا تكون واجبة الوجود لعدم كون وجودها عين ذواتها بل زائدا عليها، هذا ما نفهمه أما أن وجود الله يقوم بنفسه لكونه مبدأ الآثار ووجود الممكنات لا يقوم بنفسه مع كونه أيضا مبدأ الآثار فهذا ما لا نفهمه. فهل الوجود الذى عهدنا به أنه لا يقوم بنفسه أخرجه تفسيره بمبدأ الآثار عن كونه وجودا؟ ولا يقال إن وجود الله الذى هو عين ذاته لا يقاس بوجود الممكن الذى ليس عين ذاته، لأنه تراجعٌ عن الاستمداد من تفسير الوجود بمبدأ الآثار إلى الاستمداد من كون الوجود فى الله عين ذاته وهو لا زال محل النزاع بيننا. فقد كنا اعترضنا على القائلين به لافتين إلى أن الوجود لا يكون عين ذات الله لكونه معنى مصدريا غير قائم بنفسه، وكان الخصوم التجأوا فى دفع اعتراضنا عليهم إلى تفسير الوجود بمبدأ الآثار فرجوعهم لإتمام الدفع إلى أول المسألة المنازع فيها أعنى كون الوجود فى الله عين الذات يكون مصادرة على المطلوب وهذه مصادرة ثانية لهم التجأوا إليها.

ومما يجب أن يلفت إليه أنه لم يخطر ببال أحد من متكلمى المتأخرين المناصرين

لمذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله أن ينعم النظر ويستقصىَ فى هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، غير تنبيه الفاضل الكلنبوى إلى أن الوجود بهذا المعنى أعم من الوجود بالمعنى المعروف قال : « ولفظ الوجود حقيقة فى معنى الكون فى الأعيان ومجاز فى معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز أن تترتب الآثار على الذات الصرف من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون فى الواقع » .

أقول ويفهم من آخر كلامه أن حقيقة الله عبارة عن الذات البحتة من غير اتصاف بصفة الوجود [١] مع أن المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين أن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية أى عن الذات وأن ذاته عبارة عن الوجود لا أن ذاته مجردة عن كل شئ حتى عن الوجود. ويؤيد هذا المفهوم الجديد قول الفاضل المذكور بعد صفحة من قوله المنقول آنفا : « وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهى المفسر بالكون، وذكرُ مايدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله عين ذاته إذ المراد أن الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه هى العلم كما فينا ، فكذا مرادهم هنا أن الآثار التى تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فينا » .

فالمسألة على هذا تؤول إلى مذهبهم المعروف فى صفات الله وهو أنها عين ذاته أى ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته كالعلم والقدرة والإرادة والحياة وإنما تترتب آثار هذه الصفات على ذاته البحتة. فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة ،

---

[١] ولا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البحتة الوجود البحت لأنهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه إلى تفسيره بمبدأ الآثار، وهذه الذات البحتة تفسير مبدأ الآثار فلا يجوز رجوعهم ثانيا إلى الوجود .

ليس له وجود لأنها أيضا من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجوده ـ لو كان له ذلك ـ تترتب على ذاته المحضة . فظهر أن مبدأ الآثار فى الله ذاته البحتة من غير ملاحظة أى شىء معها حتى ولا وجود الذات . وهذا كلام معقول إلى حد ما ومطابق لمذهبهم فى صفات الله.. بيد أنهم وأنصارهم قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى دعوى خطيرة منادية بأن حقيقة الله هى الوجود البحت بدل قول الفلاسفة فى مسألة الصفات إنه ذات بحتة ، حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة بعيدة المدى فى أنه هل يمكن أن يكون الله وجودا فهل هو وجود بحت مجرد عن الماهية والذات غيرِ ذات الوجود ومحضه أم ذات مجردة عن الوجود ؟ وإذا كان ذاتا مجردة عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب وجوده بأن حقيقته الوجود ، بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود ؟ وكيف تترتب الآثار التى تترتب على وجود الشىء ، على ذاته من غير وجوده و كيف ينتزع الوجود من الذات البحتة المجردة حتى عن الوجود (١) فأنت ترى كيف دوروا المسألة مسألة وجود الله ووجوب وجوده فقالوا أولا إن الله هو الوجود وهو حقيقته حتى حقيقته المجردة عن الماهية والذاتِ وإنما ذاته الوجود ولا ذات له غيره واستخرجوا وجوب وجود الله أى عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود ثم رأوا أو أرُوا عدمَ صحة أن يكون الوجود الذى لا يقوم بنفسه ذاتَ الله فحاولوا أن يجعلوه قائما بنفسه فقالوا إن المراد من الوجود المجعول حقيقة الله مبدأ الآثار، ولم يكف ذلك فى جعله قائما بنفسه بناء على أن وجود الممكنات يكون مبدأ

---

[١] وأما تقييد الذات التى ينتزع منها الوجود، بالذات الموجودة كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضا تبعا للمحقق الدوانى ، ففيه منافاة صريحة لاعتبار الذات بحتة مجردة من كل شىء ومن صفة الوجود أيضا ، بل لا يمكن أن تقيد هذه الذات بالذات الموجودة ولا أن يقال عنها إنها موجودة . فعلى التقديرين فى مذهب الفلاسفة الذى يجعل الله وجودا مجردا عن الذات أو ذاتا مجردة عن الوجود لا يكون الله موجودا

للآثار من غير أن يكون قائما بنفسه فاحتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار الذى أصبح أخيرا حقيقة الله بعد أن فسروا به الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ، ذاتَ الله البحتة المجردة حتى عن الوجود فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها وقُطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود الذى كان هو حقيقتَه فقيل إنه الذات البحتة من غير أن تتصف بصفة الوجود ، حتى إن الفاضل الكلنبوى أجاب بفضل هذا الانقلاب فيما جُعل حقيقة الله عن الاعتراض المبنى على أن الوجود بديهى يستلزم كونُه حقيقة الله أن تكون حقيقته أيضا بديهية معلومة . وحاصل الجواب أن الوجود محمول على معنى مبدأ الآثار وهو فى الله تعالى الذات البحتة المبهمة مجردةً عن كل شىء حتى اتصافِها بالوجود ، فابتدأ الأمر بالوجود المجرد عن الذات والماهية وانتهى من مضايقة الاعتراضات، إلى الذات المجردة عن الوجود وأضحت مسألة استخراج وجوب وجودالله من كونه عين الوجود ، نسياً منسيا ، فلا وجود هناك حتى يكونَ وجوبُه . وهذا غاية فى التراجع والتقلب .

والعجيب أن من يسمع قول الوجوديين إن الوجود المجعول حقيقة الله بمعنى مبدأ الآثار وقولَهم إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين ذات الله ووجود الممكنات ففى الأول يكون الوجود بمعنى مبدأ الآثار موجودا قائما بنفسه وإن لم يكن كذلك فى الثانى .. أن من يسمع القولين المذكورين يظن من اللازم الضرورى أن يكون الله وجودا فلهذا يُسمى لتصحيح الحمل بين الله والوجود ويَظن أيضا أن هناك وجوداً بمعنى مبدأ الآثار إن لم يكن ذلك معنى حقيقيا له فهو معناه المجازى والاصطلاحى وقد صرح بكل ذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين .

مع أنه يجب على طالب الحق الذى كشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه فبصره اليوم حديد، أن يعلم أنه ليس هناك وجود بمعنى مبدأ الآثار لا لغة ولا اصطلاحا ولا حقيقة ولا مجازا ولا للوجود بهذا المعنى فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات !

نعم، إن وجود الممكنات يكون مبدأ الآثار الصادرة عنها لكن لا على أن مبدأ الآثار المذكورة مدلول لفظ الوجود ونعم إن ذات الله تكون مبدأ الآثار الصادرة منه عند الفلاسفة لكن لا على أن ذات الله عبارة عن الوجود وأن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار، خصيصا لا محل لإدخال لفظ الوجود ولا معناه الحقيقى او المجازى فى البين عند ملاحظة كون ذات الله على مذهب الفلاسفة مبدأ الآثار، لأنهم لما جعلوا ذات الله مبدأ الآثار جعلوها لتكون بمحضها مغنية عن الوجود غير محتاجة إلى الاتصاف به وقد نقلنا من قبل عن الفاضل الكلنبوى أن الآثار المترتبة على وجودنا تترتب فى مذهب الفلاسفة على ذات الله ومعناه أن ذاته المحضة كافية فى صدور الآثار منها ولا حاجة لها إلى اتصافها بصفة الوجود كما نحتاج نحن، وليس معناه أن الوجود المنفى عن الله لاستغنائه عنه هو ذات الله لأن هذا رجوع إلى ما نفى عنه وإلى أكثر مما نفى عنه حيث يجعل الوجود المنفى عنه صفةً، ذاتا له.

فأصدق القول فى هذا المقام أن كون حقيقة الله تعالى الوجود عند، الفلاسفة ثم ابتناء مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود عليه لكون حقيقة الله عندهم الوجود المطلق ثم افتراق مذهب الفلاسفة عن مذهب الصوفية بأن تُجعل حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية ... كل ذلك الذى يجعل حقيقة الله ملتبسة بحقيقة الوجود حديث خرافة مبنية عليها خرافات تملأ السماوات والأرض. فأمامنا، بناء على وجوب تنزيه الله عند الفلاسفة عن جميع شوائب التركيب وجعله بسيطا من كل وجه، قولان متباينان كون الله وجودا من غير ذات أى ماهيةٍ أو ذاتا من غير وجود، فيجب أن يكون أحدهما مذهب الفلاسفة الحقيقىَّ وتكونَ نسبة الآخر إليهم باطلا .. وقولهم وجود الله عين ذاته يحتمل كلا من الشقين، وإن كان أنصار الفلاسفة اختاروا القول الأول وهو أن الله وجود مجرد عن الماهية وحملوا كون وجود الله عين ذاته عليه، لأنهم وجدوا فيه

سر كون الله واجب الوجود لكننا أبطلنا ذلك القول وانطواءه على سر كون الله واجب الوجود، باعتراضات قاضية لا قبل لهم بدفعها حتى تحولوا في إحدى مرحلة من مراحل الدفع إلى القول الثاني الذي كانوا تركوه واختاروا ضده، وهم لا يشعرون. لأنهم كانوا اكتشفوا سر وجوب الله في كون الوجود ذات الله وحقيقته فإذا قيل لهم كيف يكون الوجود الذي هو غير موجود في الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ذاتَ الله أو كيف يكون الوجود المعلوم الحقيقة ذاتَ الله التي لا تعلم حقيقته؟ أجابوا عن كلا الاعتراضين بحمل الوجود المجهول حقيقة الله على معنى مبدأ الآثار ثم أوضحوا هذا التفسير بمثل ما فُسر به قول الفلاسفة المعروفُ في صفات الله تعالى بأنها غير موجودة وأنها عين ذاته ومعناه أن مبدأ انكشاف الأشياء لنا مثلا إن كان صفةَ العلم التي نحن متصفون بها، فمبدأ الانكشاف لله تعالى ذاتُه المحضة من غير اتصافها بصفة العلم. فهم ينفون الصفات الكمالية مثل العلم والإرادة والقدرة عن الله ويُثبتون نتائجها لذاته المحضة فهو عالم بذاته مريد بذاته قادر بذاته لا بصفات زائدة على ذاته. وهكذا حال الوجود الذي هو فينا مبدأ الآثار يكون الله مستغنيا عنه بذاته أي ذاتِ الله لا ذاتِ الوجود، فيكون مبدأ الآثار في الله ذاتَه المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود أيضا، ولكون هذه الذات المحضة مجهولة الحقيقة يندفع عنهم الاعتراض بعدم جواز أن يكون الله معلوم الحقيقة مع كون الوجود معلوما، كما اندفع الاعتراض بأن الوجود غير قائم بنفسه لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار المنطبق على ذاته تعالى القائمة بنفسها.

فقد تخلَّوا عن الوجود المجهول حقيقة الله بتفسيره أي الوجود بمبدأ الآثار، لكونهم بهذا التفسير عادوا إلى ذات الله المحضة المجردة عن الوجود على منوال قولهم في صفات الله بأنها عين ذاته ومعناه أنه لا صفات له وإنما هو ذات محضة فينفون الصفات ويثبتون الذات المحضة لا أنهم ينفون الذات ويثبتون الصفات. وكذلك قولهم وجود الله عين

ذاته يكون معناه نفىَ الوجود وإثباتَ الذات المحضة لا نفى الذات والماهية وإثبات الوجود المحض كما توهمه الوجوديون فليس لله عند الفلاسفة صفة علم ولا أنه عين العلم بل هو مستغن عن العلم لكونه عالما بذاته لا بالعلم (١) وليس له أيضا إرادة ولا قدرة ولا وجود وهو مستغن بذاته المحضة عن كل ذلك .. فكما أن صفة العلم تكون مبدأ لانكشاف الأشياء للرجل العالم فذات الله مبدأ الانكشاف من غير حاجة إلى صفة العلم ، وكما أن صفة الإرادة تكون مبدأ التخصيص والترجيح فى الإنسان فذات الله المحضة مبدأ الترجيح من غير حاجة إلى صفة الإرادة ، وكما أن صفة القدرة تكون مبدأ الاختيار فى الإنسان وبفضل تلك الصفة يفعل إن شاء ولا يفعل إن لم يشأ فذات الله هى هذا المبدأ من غير حاجة إلى صفة القدرة، وكما أن صفة الوجود مبدأ الآثار الخارجية فى الموجودات فذات الله المحضة هى هذا المبدأ من غير حاجة إلى الوجود ، فليس لله علم ولا إرادة ولا قدرة ولا وجود عندهم ولا إن كلا منها بحضه عينُ ذاته على معنى أنه يصح حمله عليها مواطأةً ، وإن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين مثل المحقق الدوانى والفاضل الكلنبوى إنها أى الذات المحضة من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها مبدأ التخصيص والترجيح إرادة ومن حيث انها مبدأ الاختيار قدرة ومن حيث انها مبدأ الآثار الخارجية وجود. لأن هذا القول يكون غفلة وابتعادا عن المقصود الذى هو تجريد الذات عن كل شئ وإبقاؤها على بساطتها الخالصة وإبهامها ، ورجوعا عن الذات البسيطة المبهمة إلى الصفات المعينة وإنكارا لما يراد إثباته فكأن مبدأ الانكشاف لا يكون إلا العلم ومبدأ الترجيح والتخصيص لا يكون إلا الإرادة ومبدأ الآثار الخارجية

---

[١] وأما أنه كيف يتصور عالم بلا علم ومعناه أنه إن كان عالما فليس بمجرد عن العلم وإن كان مجرداً عن العلم فليس بعالم ، أو كيف يتصور موجود بلا وجود ، فلسنا نحن بصدد مناقشة الفلاسفة على أصل مذهبهم فى نفى الصفات وترتيب نتائجها على الذات المحضة وإنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجوديه والتصوف الوجودى .

لا يكون إلا الوجود فى حين أن المقصود الاستغناء عن كل هذه الصفات المعينة بالذات البسيطة المبهمة فلا يقال بعد هذا عن تلك الذات المبهمة المستغنية عن العلم إنها علم والمستغنية عن الإرادة إنها إرادة والمستغنية عن الوجود إنها وجود ، لأن كل ذلك منفى عنه أى عن الله مضمحل فى ذاته البسيطة غيرِ معلومة الحقيقة المغنية عن الكل، لترتب آثاره عليها. وباضمحال الوجود مع غيره فى ذاته التى هى بمحضها مبدأ الآثار، يضمحل المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى وتضمحل معه تلك الخرافات التى وصل نوعها الفلسفى إلى حد ادعاء أن الله وجود وليس بموجود وأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود كما ستعرف كل ذلك وأنت عارف بما وصلت إليه خرافة الوجود الصوفية وستعرف بعضَ مالم تكن تعرفه منها .

ومن العجب أنه على الرغم من عدم الفرق بين الوجود وبين العلم والإرادة والقدرة وسائر الصفات فى نفيها عن ذات الله المحضة وفى عدم صحة القول عندنا بناء على هذا النفى ، بأنها علم أو قدرة أو إرادة أو وجود ، بل وفى عدم صحة القول عندهم بكل ذلك على السواء ... على الرغم من ذلك ، امتاز الوجود بكونه إله الوجوديين من الفلاسفة والصوفية وبينناء العلالى والقصور من الخرافة عليه فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بأن حقيقة الله مثلا العلم المجرد عن ذات العالِم كما قالوا إنها الوجود المجرد عن الماهية ولم يقل أحد من الصوفية إنها العلم المطلق كما قالوا إنها الوجود المطلق .

فحقيقة مذهب الفلاسفة أن الله ذات مجردة عن الوجود لا وجود مجرد عن الذات والماهية كما أنه ذات مجردة عن العلم والقدرة والإرادة ، فهو ذات مجردة عن جميع هذه الأمور قائمة بمحضها بكل ما تقوم به هذه الأمور المنتفية عنها ، وكما أن النتائج المترتبة على العلم والقدرة والإراد فى غير الله تترتب على ذات الله المجردة عنها فالنتيجة المترتبة على الوجود فى غيره تترتب على ذاته المحضة المجردة عن الوجود. نعم، إنما يترتب على الممكنات

من الآثار والأفعال يترتب على وجوداتها فوجودها مبدأ الآثار الخارجية لاذواتها كما كان الحال فى الله تعالى، فهل يخوّل لأحد حقَ أن يقول بأن الله هو الوجود كونُ الوجود فى غير الله مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الله ذاتَه لاوجودَه؟ إن هـذا إلا تحريف عظيم فى مذهب الفلاسفة باسم مذهب الفلاسفة وانحراف عظيم عن مقصودهم، فإما أن يكون أنصـار مذهب الفلاسفة لا يعرفون مذهبهم أو لا يعرفه الفلاسفة أنفسهم لأنهم جردوا ذات الله عن الوجود لتكون بنفسها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بالوجود كما كان الحال فى الممكنات، فجعلُ الوجود بعد هذا ذاتَ الله ليكون مبدأ الآثار الصادرة عن الله ضلالٌ بعيد عن الطريق.. فإذا كان الله مبـدأ الآثار بفضل كون الوجود عين ذاته وكان المبدأ هو ذاك الوجود فأين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شئ وعن الوجود لاستغناء ذاته المحضة عنه، فكيف يكون ما يستغنى الله عنـه ذاتَ الله؟ غاية ما هناك أن ذاته المجردة عن الوجود تشبه الوجود فى كون كل منهما مبدأ الآثار الخارجية كما أنها تشبه العلم فى كون كل منهما مبدأ الانكشاف، لـكن هذا لا يصحح اطلاق إسم العلم ولا إطلاق اسم الوجود عليه وخصيصا لا يصحح أن يجرى عليه أوسع أحكام الوجود مع أن فى هذا الاطلاق المبنى على التشبيه إيهامَ الرجوع عن دعواهم القائلة بأن الله مبدأ الآثار الخارجية بذاته لا بوجوده ومنطوق هـذه الدعوى أن ذات الله تـكون مبدأ الآثار الخارجية لـكونها ذات الله لا لـكون ذاته الوجود وإلا فالقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود لتـكون مبدأ الآثار الخارجية يناقض تفريقَهم بين الله والممكنات بأن مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات وجوداتها وفى الله ذاته المحضة ويجعل مبدأ الآثار فى الله وفى الممكنات كليهما الوجود وإن كان موقف الوجود فى الله غير موقفه فى الممكنات.

فقد انجلى أن دعوى كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة دعوى فى غاية السقوط والبعدِ عن الصحة ويلزم أن يسقط معها بناءُ كون الله واجب الوجود على كونه نفس

الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلا استحالةَ انفكاك الشيء عن نفسه، اللهم إلا أن لا يسلّم إمكان ما ادعاه الفلاسفة من كون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلا من غير علم ومبدأ الآثار الخارجية من غير وجود أو بعبارة أوضح عالما بلا علم وموجودا من غير وجود قائما بمهمة العلم ومهمة الوجود، فيَجعل الذاتَ المحضة قيامُها بمهمة الوجود كأنها الوجود ويكونَ انفكاك الوجود منها كانفكاك الشيء من نفسه.. فحقيقة الأمر إذن في مذهب الفلاسفة أن ذات الله المجردة عن الوجود شبْهُ الوجود في تأدية مؤداه وشبْهُ العلم في تأدية مؤداه وشبه الإرادة وشبه القدرة في تأدية مؤداها لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة بعينها ولا القدرة وليس كمثله شيء. فهل يكفي كون ذات الله شبهَ الوجود من بين مشابهاتها في أن يُحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أي من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية أو عين الوجود في كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية.

لعلنا كشفنا إلى هنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن بطلان الفلسفة الوجودية التي هي أساس مسألة وحدة الوجود وقد وقع هذا الكشف عن بطلان الأساس قبل الشروع في إبطال المؤسس. فقد ظهر بهذا القدر من البيان أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة، ولم يكن الغالطون في الفهم هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله من المتكلمين أيضا. فقد كان مذهب الفلاسفة في نفي صفات الله وإثبات الذات المحضة المبهمة، جَعَله مجردا عن العلم والقدرة والإرادة وعن الوجود أيضا ولذا جعلوا الآثار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة المبهمة لا على وجوده لكونه تجرد بتمحضه عن الوجود كما تجرد عن العلم وغيره. وكان الواجب أن يُفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم في صفات الله أيضا بأنها عين ذاته أعني بنفي الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على نفس الذات فيكون إذن معنى قولهم وجود الله عين ذاته إثباتَ الذات

المحضة المبهمة ونفىَ الوجود مع ترتب نتيجة الوجود وهى كونه مبدأ الآثار الخارجية، على الذات نفسها . ولا يجوز أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله عبارة عن الوجود ولا ذاتَ له غيره فهو وجود مجرد عن الماهية ، لأن ذلك ينافى بقاء الذات على أبهامها وينافى قولهم بأن مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات وجودها وفى الله ذاته البحتة لا وجوده . لكن المخطئين فى فهم قول الفلاسفة « وجود الله عين ذاته » الجاعلين ذات الله عبارة عن الوجود والذين زَيَّن لهم هذا الخطأ أنه إذا كانت ذات الله الوجود استحال انفكاك الوجود منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه فينكشف به سر كون الله واجب الوجود، والوجودُ المكرر ذكره فى أثناء هذه الكلمات بمعناه المعروف... هؤلاء المخطئون، بعد أن لُفتت أنظارهم إلى عدم صحة أن يكون الوجود ذات الله لكونه غير موجود فى الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ولكونه يوجد فى كل موجود كما فى مذهب وحدة الوجود؛ صرفوا الوجود الذى جعلوه حقيقة الله عن معناه المعروف الموجود فى كل موجود فقيدوه بالتجرد عن الماهية كيلا يصدق على وجودات الممكنات..ولم تنجع هذه الحيلة فى جعل الوجود قائما بنفسه فأخرجوه عن معنى الوجود بالمرة وجعلوه مساويا أو مرادفا لذات الله فى الإبهام والتمحض ولم يكن أى لزوم لإبقاء اسم الوجود بعد أن أخلوه عن معناه وجعلوه لا يدل على معنى قط غير ما دلت عليه الذات المحضة المبهمة المجردة عن كل شيء وعن الوجود ، إلا للتهيؤ من المخطئين إلى خطأ آخر كما ستعرفه ، مع أن إبهام الذات وتجردَها عن الوجود ولو بالمعنى المعروف يأبى أن تسمى بالوجود وإن كان اسم الوجود أيضا مبهما مصروفا عن معناه المعروف ؛ لكنهم تخيلوا الذات المبهمة باسم الوجود المبهم ، وبناء على هذا الخيال تقرر الوجود على أنه حقيقة الله عند المخطئين فى فهم مذهب الفلاسفة .

وليس لهذا الوجود معناه المعروف حتى يكون اتصاله بالله اتصالَ الشيء بنفسه

ضامناً لله وجوب الوجود ولا أى مناسبة للفظه أن يطلق على ذات الله فهو أجنبى عن الله بلفظه ومعناه .. أما قول أنصار مذهب الفلاسفة المحرفين عن حقيقته والفارقين فى التأويلات البعيدة لجعل الوجود حقيقة الله : « إن هـذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » فهو تشويش على تشويش للأمر لأن الوجود ليس له معنى يعبر عنـه بمبدأ الآثار وإنما معناه الـكون فى الأعيان. نعم يكون الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات لاعلى أنه معنى الوجود أما مبدأ الآثار فى الله تعالى فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة لا وجوده فلا وجه إذن لإطلاق الوجود على الله لا بمعنى الـكون فى الأعيان لأن الله مجرد عنـه عندهم ولا بمعنى مبدأ الآثار لأن كون الوجود مبدأ الآثار إنما هو فى الممكنات لافى الله، مع أن مبدأ الآثار ليس معنى الوجود حتى فى الممكنات . وأما إطلاق الوجود على ذات الله بمناسبة اشتراكهما فى المبدأية للآثار حيث يكون ذات الله المحضة مبدأ لآثاره وأفعاله كما أن الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات ، فذات الله المجردة عن كل شىء وعن الوجود تشبه وجود الممكنات فيطلق عليها الوجود، فلامحل له . أما أولا فلأن الوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى الممكنات فهو بمعناه المعروف أى الـكون فى الأعيان لا بمعنى مبدأ الآثار وليس للوجود معنى كهذا، فيلزم أن يكون الوجود المطلق على ذات الله بهذه المناسبة ، فى معناه المعروف أيضا وهو خلاف المفروض حيث قالوا إن هـذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار. وأما ثانيا فلأن إطلاق الوجود على الله فى صدد الـكشف عن حقيقته والحـكم بأن الوجود عين ذاته ليكون انفكاك الوجود عن الله مستحيلا كاستحالة انفكاك الشىء عن نفسه ، يتنافى كل التنافى مع القول بأن هـذا الإطلاق مبنى على التشبيه .

فيجب إذا كان الوجود عين ذات الله كما ادعوا ، على معنى أن ذاته الوجود

ولا ذات له غيره ، أن يكون إطلاق الوجود على ذات الله إطلاقا حقيقيا لا مبنيا على التشبيه . فهذا الوجود إن كان بمعناه المعروف المصدرى غير القائم بنفسه فلا يصح حمله مواطأة على ذات الله القائمة بنفسها ولو صح كان وجود الممكنات ملتبسة بذات الله كما فى مذهب وحدة الوجود . وإن كان بمعنى مبدأ الآثار ليصح حمله مواطأة على الله الذى هو مبدأ الآثار عندهم بذاته لا بوجوده صح حمله أيضا على وجود الممكنات الذى هو مبدأ الآثار أيضا والذى هو بمعناه المعروف كما صرح به الفاضل الكلنبوى من أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار أعم من الوجود بمعنى الكون وأن لهذا الوجود بمعنى المبدأ فردين ذات الله ووجود الممكنات. فلزم إذن التباس وجود الممكنات بذات الله لصدقِ الوجود بمعنى المبدأ على كل منهما وهو من جملة المحاذير التى كان أصحاب الفلسفة الوجودية غير المعترفين بمذهب وحدة الوجود هربوا لأجلها من الوجود بمعنى الكون إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار . فمست الحاجة أيضا إلى تقييد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه حقيقة الله ، بالتجرد عن الماهية ليمتاز عن وجود الممكنات ، فصارت حقيقة الله وجوداً مجرداً عن الماهية لكون الوجود نفسِه ماهيةً له وذاتا ، فى حين أن حقيقة الله بالنظر إلى حقيقة مذهب الفلاسفة النافين لصفات الله المعترفين بالذات المحضة المجردة عن كل شىء وعن الوجود ، يلزم أن تكون ماهية مجردة عن الوجود . فانظر كيف انقلبت الماهية المجردة عن الوجود فى نظرةٍ فلسفية، إلى وجود مجرد عن الماهية فى نظرة ثانية فلسفية . ويمكننا جمع النظرتين على مذاق الوجوديين فى قولنا وجود مجرد عن الوجود على أن يكون الوجود الثانى بمعناه المعروف أى الكون فى الأعيان والوجود الأول بمعنى مبدأ الآثار . وأما على مذاقى أنا فهذا الوجود بالمعنى المبتدع دخيل محض فى مذهب الفلاسفة أدخلوه إرهاقا وتشويشا للحقيقة واستبقاء لصلة الذات المحضة بالوجود المعروف على الرغم من نفيه عنها وقطع صلتها به وإن كان الوجود بهذا المعنى

المختلق والذى لايراد به أكثر مما يراد بالذات المحضة المجردة من كل شىء وعن الوجود، لا صلة له بالوجود المعروف غير اللفظ .

أعتذر إلى القارئ من أنى كلما أردت الانتهاء من عدّ تخبطات المتفنقين لمذهب الفلاسفة من المتكلمين فى مسألة وجود الله أعود فأغوص فيها ـ وقلما يخلو تكرار غوصى من الكشف عن تخبط جديد لهم ـ حرصاً على تفهيم هذه المسألة المرتبكة أشد الارتباك وأعجبه ولم أر المتكلمين المخطئين فيها الغير المنتبهين لخطأهم وقد ذكرت أسماء بعضهم من قبل ، أخطأوا فى أى مسألة غيرها قدر ما أخطأوا فيها .

ولما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا ويالِلأسف مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله القائل بأن وجود الله عين ذاته ، ولم يستكثروا كل تكلف فى الدفاع عنه ـ لم أستكثر أنا الآخر أىَّ وقفة للتعمق فى تزييف ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار ، متوقعا من القراء المتثبتين الطامحين بأبصارهم إلى شواهق الحقيقة ، أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا فى نقاش المختلقين مهما كانوا من أعاظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر فى عينى أن أناقشهم :

كانت النتيجة الطبيعية للخرافة القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، أن يكون الله موجودا فى كل موجود وهو مذهب وحدة الوجود . وكان الكاشفون الأولون فى زعمهم عن حقيقة الله على أنها الوجود استخرجوا هذه الخرافة من قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته ، استخرجوها وحبذوها لما وجدوها مسفرة عن سر كون الله واجب الوجود . والوجود طبعا بمعناه المعروف . لكنهم صادفوا فيما سلكوه من هذا الطريق الوعر عراقيل أوقعتهم فى حيص بيص حتى انتهى بهم الدوران بين ملاجئ التأويل إلى القول ـ تحت ستار لفظ الوجود المحرف عن موضعه ـ بالذات المحضة المجردة

عن الوجود على الرغم من أن مذهبهم المختار كان عكس ذلك أى الوجود المجرد عن الماهية . فقد ضاع المطلوب الأعلى من اختلاق خرافة الوجود وهو الحصول على مفتاح سر كون الله واجب الوجود بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجود، لأن ترتب تلك الغاية على هذا التوحيد متوقف على بقاء الوجود المجعول حقيقة الله فى معناه المعروف أى الكون فى الأعيان فكان الوجود بهذا المعنى يستحيل انفكاكه عن الله بفضل كونه عين ذاته ، استحالة انفكاك الشىء عن نفسه . أما الوجود المختلق بمعنى مبدأ الآثار المجرد عن الماهية ثم المنتقَل منه إلى ذات الله المحضة المجردة عن كل شىء وعن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله ثبوت الشىء لنفسه، فهو بعيد كل البعد عن استلزام هذا المطلوب . فإن كانت ذات الله المحضة المجردة من كل شىء ومن الوجود تستلزم ثبوت الوجود لها ثبوت الشىء لنفسه يستلزمه كون الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار — وهيهات ذلك — وإنما يستلزمه كون الله وجودا بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المراد من الوجود فى تعبير واجب الوجود، فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى بكون حقيقة الله هى الوجود ... ضاع هذا المطلوب بسبب كون الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له ثبوت الشىء لنفسه وذهب قول المحقق الدوانى الذى هو من أحمس أنصار الفلسفة الوجودية محاولا لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكون واجب الوجود، أدراج الرياح . وهذا نص قول الدوانى نقله عنه الفاضل الكلنبوى :

« إن كل مايغاير الشىء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة تجعله ثابتا له فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلابد له من علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له . وتلك العلة فى الممكنات غيرها ، ولا تكون فى الواجب غيرَه ولا ذاتَه لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدة لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود ».

هذا هو البرهان الذى ذكره الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على شرح العقائد العضدية عازيا إلى شارحها المحقق الدوانى وناقلا عن بعض كتبه ومعتمدا عليه . ويفهم من كلام الفاضل أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتكلمين القائل بكون حقيقة الله تعالى الوجود هو هذا البرهان الدال على أن الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود . فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود استحال إنفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشئ عن نفسه واستحال مع هذا أن يكون وجوده غير ذاته ، إذ لو كان غيرها كان زائدا عليها كما ذهب إليه جمهور المتكلمين فاحتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتاله ، فإن كانت العلة غير ذاته كان الله محتاجا فى وجوده إلى غيره وكان ممكن الوجود لا واجبه ، وإن كانت العلة ذاته لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده أى لزم أن تكون ذاته موجودة قبل أن تكون موجودة كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين المحققين على جمهورهم القائلين بأن السبب فى وجوب وجود الله أن ذاته علة لوجوده فكان انفكاك الوجود عنه محالا كانفكاك المعلول عن علته . وقد سبق منى تقرير هذا الاعتراض مع الاعتراف بقوته وصعوبة الجواب عليه .

وإنى مع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمنتقلين منه إلى كون حقيقة الله الوجود، كفًّا منى عن تعيين الحقيقة لله الذى ليس كمثله شئ ... أكف أيضا عن اتباع الجمهور فى تعليل وجوب وجود الله بأن ذاته علة لوجوده ، ثم أقول جوابا عن البرهان الذى أقام المحقق الدوانى عليه مذهب الوجوديين القائلين بأن الله تعالى يجب ليكون واجب الوجود أن تكون ذاته عبارة عن الوجود : إنا نعرف وجوب وجود الله من حاجة العالم غير واجب الوجود إلى موجود واجب الوجود يكون علة لوجود العالم وينقطع به تسلسل العلل الممكنة .. نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الوجود الواجب ومن غير تعيينها على أنها الوجود نفسه. أما قولكم بأنه إذا لم يكن

وجود هذا الموجود الواجب عين ذاته بل غيرها زائدا عليها احتاج إلى علة تجعل الوجودَ الزائد ثابتا لها ثم لا يمكن أن تكون العلة غير الذات ولا عينها .. إلى آخر البرهان المذكور ! فليس بشئ كسؤال الطفل الساذج فى كلام اسپنسر الذى سبق منا نقله فى هذا الكتاب : «فمن أوجدالله؟» لأن علة الاحتياج إلى العلة الموجدة إما حدوث المحتاج وإما إمكانه على اختلاف المذهبين ، لكن الوجود الذى قلنا باحتياج العالم إلى وجوده لزم أن يكون قديما واجب الوجود ليقطع تسلسل العلل الممكنة فأصبح من العبث أن يبحث صاحبُ البرهان عن علة وجود هذا الموجود الأزلى مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة .

قد سبق منا أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة ذات محضـة غير معلومة الحقيقة مجردة عن كل صفة وعن صفة الوجود التى يحتاج إلى الاتصاف بها كل موجود غير الله ليترتب عليه الآثار الخارجية . أما الله تعالى فذاته مغنيته عن الاتصاف بأى صفة وعن صفة الوجود لكون الآثار المترتبة على وجود غيره تترتب على ذاته المحضـة ، والوجود المنفى عن الله والمثبت لغيره ، كلُّه بمعناه المعروف ، ولا معنى له عندنا غير هـذا المعنى . وأما الوجود بمعنى مبدأ الآثار فهو مختلق الوجوديين الذين جعلوا حقيقة الله الوجود ، اختلقوه وتوهموا له فردين ذات الله ووجود غيره لكون كل منهما مبدأ الآثار مع أنه لا وجود فى أى شئ منهما بهذا المعنى أما الله فالوجود منفى عنـه فى مذهب الفلاسفة ، ومبدأ الآثار ذاته المحضة لا وجوده وأما ما سوى الله فالوجود الذى يتصف هو به ويكون مبدأ الآثار فيـه ، بمعناه المعروف لا بمعنى مبدأ الآثار وإن صح أن يقال عنـه إنه مبدأ الآثار لا على أنه معنى لفظ الوجود بل على أنه صفة له . فمبدأ الآثار فى ما سوى الله وجوده بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ومبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة، ولاداعى لاختراع وجود بمعنى مبدأ الآثار لا فى ذات الله ولا فى

ما سواه ، حتى إنا لو قلنا باطلاق الوجود على الله الذى هو مبدأ الآثار بذاته المحضة لابوجوده ، تشبيها لذاته بالوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى ماسواه، كان هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الوجود المشبه به .

الحاصل أن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار كما زعموا بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة والآخر وجود ماسواه.. وهذا الوجود بمعناه المعروف، ولاوجود بمعنى مبدأ الآثار فى شئ من الفردين . لكن الوجوديين فى حاجة ملحة إلى إيجاد صلة بين ذات الله المحضة والوجود على الرغم من كون الوجود منفيا فى مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة وقد سبق أن ادعوا كون الصلة بينهما بدرجة اتحاد ذات الله مع الوجود وكان حق الدعوى بالنظر إلى دافعهم إليها أن يريدوا بالوجود معناه المعروف.. فلما وجدوا موانع من حمله على معناه رجعوا عنه إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار وقد علمت منا أن الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة المبهمة المجردة من كل شئ ومن الوجود. وبهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود، فهم الآن فى حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين الوجود وبين هذه الذات المحضة المجردة عن الوجود ولو كانت دون الاتحاد، للزوم كون الله موجودا قبل أن يكون واجب الوجود.. فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجودا بمعنى مبدأ الآثار .

فانظر كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة دعوى اتحاد حقيقة الله بحقيقة الوجود ليتضمن هذا الاتحاد سر كون الله واجب الوجود مستحيلا انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، والوجود طبعا بمعناه الحقيقى المعروف... تنازلوا عنها إلى تسمية ذات الله وجودا غير الوجود الحقيقى ليتوسلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله وبين الوجود الحقيقى . ومع أنا لا نسلم لهم بهذه التسمية التى ما أنزل الله بها من سلطان ، فلو سلمنا بقى بعد ذلك ما عانوا من الصعوبة فى الحصول على هذه الصلة المفتعلة .

ولقد رأى العجبَ مِن تعب الفاضل السيلكوتى وهو أحذق الفضلاء فى حل المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله من الوجود بالمعنى المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله.. فقد كان هذا التغيير فى معنى الوجود حال دون غرض الوجوديين من جعل حقيقة الله الوجود كما بيناه ، وهذا الفاضل يجتهد فى إزالة تأثير التغيير دون مرامهم، بجعل الوجود بالمعنى المبتدع مقتضيا للوجود بالمعنى المطلوب لا اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد عليهم ما أوردوا على المتكلمين بل اقتضاء الجزئى الكليه ويعنى بالكلى العرض العام ، فيكون الوجود المطلوب لازمَ ماهيته تعالى إن لم يكن عينَ ماهيته . وأنت تعلم أن هذا رجوع إلى قول المتكلمين الذى رددنا العِلِّية المذكورة فيه إلى الاقتضاء أو بالأصح ردها هذا الفاضل نفسه ونحن نقلنا عنه فيما سبق [1] مع أنا لا نسلم بالاقتضاء على قول الوجوديين حين سلمنا به على قول المتكلمين الساكتين عن تعيين الماهية لله تعالى . ولننقل هنا كلام السيلكوتى بنصه :

قال فى شرح المواقف مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ، بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته ، فقال شارح المواقف مجيباً عن هذا الاعتراض : « إن فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير كان أمراً سلبيا غير محتاج إلى تحقق شيئين فى الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضَه الذى هو الوجود المطلق » وقال السيلكوتى تعليقاً على قول الشارح « يقتضى بذاته الخ » وتوضيحاً له :

---

[١] والفاضل السيلكوتى أكثر أنصار المذهب الفلسفى اعتدالا لأنه يدافع عن مذهب المتكلمين أيضا .

« ليس المراد اقتضاء الموصوف للصفة بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطأة يعنى أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه لمشاركته بوجود الممكن فى ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه إياه فالوجوب من المعقولات الثانية ، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلا فى اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه فكان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا » .

وأنا أقول قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلكوتى تأييداً لشارح المواقف أعنى السيد الشريف الجرجانى الذى هو من محققى المتكلمين الذين اختاروا مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله: قد علمت أن الله تعالى فى مذهب الفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين ذات بسيطة غير معلومة الحقيقة يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية من غير اتصاف بها لبساطتها فالله تعالى غنى بذاته عن الصفات الكمالية وهى منتفية عن هذه الذات الغنية. ومن تلك الصفات الكمالية المنتفية عنها صفة الوجود فيلزم على هذا أن لا يصح ولا يمكن تعريف وتحديد هذه الذات البسيطة المبهمة بأى حقيقة معينة ، ولذا ورد عليهم الاعتراض المذكور فى المواقف القائلُ كيف يتصور من هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المجردة من كل صفة أن يكون واجب الوجود إذا فسرنا الوجوب باقتضاء الذات الوجود مع أنه ليس فى الله غير الذات المحضة لا وجود ولا اقتضاء ذاته له . فإن كان الله موجودا عندهم فهو موجود بذاته من غير وجود كما أنه عالم بدون علم ، فنحن لا نجد فى الله على مذهب الفلاسفة وجودا واحدا حين يذكر شارح المواقف العلامة الشريف الجرجانى ومحشيه الفاضل السيلكوتى وجودين أحدهما مقتض والآخر مقتضى .

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيقىُّ وعليه يجب تطبيق قولهم وجود الله عين

دا به أى يستغنى بذاته عن وجوده وليس معناه أن ذاته وماهيته الوجود كما زعم الوجوديون والإ يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة.. وهذا كما أن معنى قولهم علمه عين ذاته أن ذاته مغنيته عن العلم لا أن ذاته وماهيته العلم وإلا يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة. ويناقضه أيضا كون ذاته الوجود كما أن كون ذاته الوجود يناقضه كون ذاته العلم وكونها أياهما معا يناقض بساطتها. نعم تكون مغنية عن الكل لقيامها بما يقوم به الكل. إلا أنه يبقى بعد كل ذلك سؤال كيف تكون هذه الذات البسيطة المجردة عن كل شئ وعن الوجود واجبة الوجود؟ هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة وأنصارهم، ونحن نزيد تقدما فى السؤال فنقول كيف تكون موجودة من غير وجود قبل أن تكون واجبة الوجود؟ وكيف يجد الوجوديون الجاعلون حقيقة الله الوجود والناسبون هذا الجعل إلى الفلاسفة، صلة هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المستغنية فى كونها موجودة عن الوجود، بالوجود. ثم نقول لعلهم فكروا فيما يكون موجودا بذاته من غير وجود أى من غير اتصاف بالوجود، فوجدوه الوجود نفسه لأنه موجود عندهم بذاته من غير أن يكون له الوجود مرة ثانية وكل موجود غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ومثلوه بالشمس المضيئة والضوء المضىء فقالوا الضوء مضىء بذاته والشمس مضيئة بالضوء وسيجىء بحث هذا منا.

فمن هنا علوا فى زعمهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته على أنها الوجود ثم فرقوا بين هذا الوجود الذى هو حقيقة الله وبين وجود سائر الموجودات بتجرد الأول عن الماهية لكونه نفسه ماهية لله تقوم بذاتها والوجودات الأخرى قائمة بماهيات أخرى.. وهذه النقطة هى مفترق مذهب الوجوديين من الفلاسفة والمتكلمين عن مذهب الوجودية الصوفية أعنى وحدة الوجود. فالطائفة الأولى تحجم عن القول باتحاد حقيقة الله مع وجود كل موجود بعد القول باتحادها مع حقيقة الوجود، لظهور بطلانه

والطائفة الثانية لا تحجم عنه . والحق عندى كما قلت من قبل أيضا أن المصير الطبيعى للفلسفة الوجودية هو وحدة الوجود إذ لا وجه بعد تأليه الوجود لأن يفرق بين وجود ووجود بمجرد المقارنة للماهية وعدم المقارنة فيُعتبَر الوجود المجرد إلهاً دون الوجود المقارن.. غاية هذا الفرق أن يكون الوجود المجرد إلهاً مجردا والوجود المقارن إلهاً مقارنا. ولا يقال إن الوجود المجرد الذى هو الله قائم بنفسه دون الوجود المقارن للماهية لأنه قائم بالماهية لأنا نقول إن كان من شأن الوجود أن يقوم بنفسه بالنظر إلى ذاته فلا مانع من أن يكون سائر الوجودات أيضا قائمة بنفسها ما دامت هى وجودات أيضا وتكون الماهيات التى تقارن هذه الوجودات قائمة بها دون أن تكون الوجودات قائمة بالماهيات.. وقد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول . ولا يُتمسك فى الفرق أيضا بعدم جواز قياس الوجود الذى هو الله بالوجودات الأخرى لأن الوجود الذى هو الله إن قام بنفسه يجب أن يكون ذلك لكونه وجودا وكون الوجود قائما بنفسه وموجودا بذاته حتى يصح استحقاق الوجود لأن يعتبر حقيقة الله ، ولا يجوز أن يكون قيامه بنفسه مستمدا من كونه حقيقة الله لأن هذا مصادرة فى دعوى كون الوجود حقيقة الله ، التى يدعيها الوجوديون ولا نسلم به نحن [١] .

هذا تحقيق مايقتضى العقل أن يتصوره فى مذهب الفلاسفة وهو متردد بين الذات المبهمة المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات والماهية فإن أمكن التأليف بين الذات المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات بالطريق

---

[١] ليس مقصودنا إبطال مذهب الفلاسفة الوجودية وترجيح مذهب الصوفية لأن هذا ينافى مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثانى وإنما مرادنا من القول بأن السير الطبيعى لمذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن ينتهى إلى وحدة الوجود رغم اجتنابهم عنها لظهور بطلانها ، إبطال مذهبهم الذى خفى بطلانه على كثير من العلماء المحققين بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودى الصوفى الظاهر البطلان .

الذى ذكرنا، فلا يمكن التأليف بين الذات المبهمة والوجود المعين ، وكأن مرماهم فيما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى له فردان ذات الله المحضة المبهمة ووجود الممكنات والذى لا نراه نحن إلا اختلاقا لاسيما فى الفرد الذى هو ذات الله المبهمة ، تأليفُ هذين غير المؤتلفين... قلنا ونقول: لا نراه إلا اختلاقا لأن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة المبهمة والآخر وجود ما سواه وهذا الوجود بمعناه المعروف ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار فى شىء من الفردين لاسيما فى الفرد الذى هو ذات الله المبهمة إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها بالوجود بأى معنى كان لاسيما بعد التنصيص عنه بأنها ذات مبهمة ومجردة عن الوجود. نعم، الفرد الآخر وجود لكن لا يلزم من كون أحد الفردين لمبدأ الآثار وجوداً كون الفرد الآخر كذلك وإلا ينقلب الفردان فردا واحدا . مع أن الفرد الذى هو الوجود ليس بمعنى مبدأ الآثار بل بمعناه المعروف . فإن جازت تسمية الفرد الذى لم يكن وجودا بأنه الوجود تشبيهاً له بالفرد الآخر لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الفرد المشبه به ، لا بمعنى مبدأ الآثار .

أريد أن أثبّت فى ذهن القارىء أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله التى لا تعلم حقيقتها فى أى مذهب من مذاهب العقلاء وأن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة كالوجود على أى معنى كان شر بدعة فلسفية أضيفت إلى أسماء الله الحسنى وانتهت بطبيعتها إلى شر بدعة اعتقادية تنطوى على أوسع أنواع الشرك باسم وحدة الوجود...

بعد تثبيت هذه الحقيقة فى ذهن القارئ نعود إلى قول الفاضل السيلكوتى وهو يترجم عن خرافة الوجود ويتكلف فى الدفاع عنها أىّ تكلف وقد قلنا من قبل أننا نجارى الوجوديين فى كل خطوة تخطوها فى تفسير المذهب الوجودى ولا نجتزئ بإبطال أساسه. أما طول البحث وملل الباحث فلا نبالى بعد علمنا بأنا نكافح أكبر غلطة فى

أكبر موضوع . وإذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة أن الله الذى هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية عبارة عن ذات بحتة مبهمة الحقيقة مجردة عن كل شئ وعن الوجود كما سبق تفصيله ، فلا غرو إن لاقوا صعوبة فى إثبات الوجود لهذه الذات المحضة المبهمة بله إثباتَ كونها عين الوجود .

وحاصل ما قاله الفاضل السيلكوتى الذى هو آية فى اللف والدوران ، إن كان له حاصل أنك قد عرفت أن لله وجودا هو عين ذاته وهو بمعنى مبدأ الآثار وللممكنات وجودا ليس عين ذواتها وهو بمعنى الكون فى الأعيان ومع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضا أنه مبدأ الآثار . فالوجود الذى هو عين ذات الله يشارك وجود الممكن فى ترتب الآثار عليه والوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان. وقد عرفت أيضا أنهم جعلوا ذات الله عبارة عن الوجود بمعنى مبدأ الآثار ولم يجعلوها عبارة عن الوجود بمعنى الكون فى الأعيان لصحة حمل الأول على الله مواطأة فيقال إن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار وعدم صحة حمل الثانى عليه مواطأة فلا يقال إن الله وجود بمعنى الكون لعدم قيامه بنفسه ولا يقال أيضا إنه موجود بهذا المعنى لكون الوجود بهذا المعنى خارجا عن حقيقته البسيطة. إلا أن من اللازم أن يكون الله موجودا أى كائنا فى الأعيان وهو المطلوب من دليل إثبات وجود الله، ومن اللازم أيضا أن يكون واجبَ الوجود بالمعنى نفسه وهو المطلوب من جعل حقيقته الوجود ، أى أن المطلوب استخراج وجوب وجوده من كونه عين الوجود وإن لم يمكن جعله وجودا بالمعنى المطلوب أى الكون فى الأعيان [1] لكنهم توسلوا إليه بالوجود بمعنى آخر

---

[١] أما الأول فظاهر وأما الثانى فيشهد به الشق الثانى من جواب شارح المواقف عن الاعتراض الموجه إلى مذهب الفلاسفة أعنى قوله « وإن فسر أى الوجوب باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق » فهو صريح فى أن الوجود المقتضى بالكسر غير الوجود المقتضى بالفتح الذى هو المطلوب . وهذا الشق هو الملتزم الراجح على الشق الأول الذى لا يكون أساسا لأسطورة الوجود التى يتضمنها مذهب الفلاسفة .

قريب من الأول وأرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود الذى هو حقيقته تعالى ومقتضاه ، لا لزومَ المعلول لعلته والصفة لموصوفها كما فى مذهب المتكلمين بل لزومَ الكلى لجزئيه فقال السيلكوتى فى تصوير هذا اللزوم وهذا الاقتضاء إن الوجود الذى هو حقيقته تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليهما . فمن هذه المشاركة يفهم أن الوجود بمعنى المبدأ يستلزم الوجود بمعنى الكون ويستتبعه لا كاستلزام العلة لمعلولها بل استلزام الفرد لكليه فيكون الوجود بمعنى الكون مطلقا عرضا عاما للوجود بمعنى المبدأ ونوعا للأكوان الخاصة بالممكنات فيكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ مقتضيا للوجود بمعنى الكون وبهذا الاقتضاء يكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ وجودا بمعنى الكون أيضا . ثم إن الوجود بمعنى المبدأ مستقل فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون وباستقلاله فى اقتضائه لذلك يتحقق وجوب الوجود لله تعالى بعد تحقق الوجودله، ولم يتحقق وجوب الوجود للممكن وإن كان له أيضا وجود بمعنى مبدأ الآثار متحدا هذا الوجود فيه مع الوجود بمعنى الكون الخاص فى الأعيان حتى إنه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أشد، إلا أن وجود الممكن لما لم يستقل فى نفسه لاحتياجه إلى موصوف وفاعل موجد لم يستقل أيضا فى اقتضائه فلم يتحقق له وجوب الوجود وخصيصاً وجوب الوجود بالذات . ثم لما كان الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مستقلا فى اقتضاء الوجود المطلوب الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان كان قائما بنفسه على الرغم من أن الوجود لا يقوم بنفسه لأن هذا الوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله تعالى يقتضى ذلك الوجود بمعنى الكون غير معلل بعلة ولا محتاجا إلى موصوف وإذا كان قائما بنفسه كان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا بالمعنى المطلوب اقتضى كونه بذاته موجودا أى اقتضى اتصافه بالوجود

المطلق اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه بل موجودا بالوجود كسائر الموجودات. فصار الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقة الله تعالى وجودا بمعنى الكون فى الأعيان ووجودا واجبا بهذا المعنى وموجودا واجبا.

هذا غاية مايمكن أن يقال فى توجيه كلام السيلكوتى. وأنا أقول انظر ما يكابدون من المشقة فى بيان وجود الله ووجوب وجوده بعد أن جعلوا ماهية الله تعالى الوجود بملاحظة أن أقصر طريق لإثبات الوجود لله وأمنعها عن انفكاكه منه أن يجعل الله عبارة عن الوجود نفسه كما قال الجلال الدوانى بطل المناصرة والمظاهرة لهذا المذهب الفلسفى العجيب وقدوة الكلنبوى فيها وقد نقلناه عنه فيما سبق: «أن كل ما يغاير الشىء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة» فلماذا إذن لقوا العناء العياء فى إثبات الوجود للوجود وتشبيه الماء بالماء؟ ولماذا غيروا معنى الوجود حتى تغيرت ماهيته فتعسّر عليهم إثبات اللزوم بين الماهيتين ونقضوا مابنوا فى توحيد ماهية الله بماهية الوجود؟ فقد كان أساس هذه الأسطورة أن يجعل انفكاك الوجود من واجب الوجود انفكاك الشىء من نفسه ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى فى النتيجة إلى انفكاك الشىء من عرضه العام.

ومن الغلط الواضح أن يكون الله المستغنى عن الوجود فى مذهب الفلاسفة لكون الآثار المترتبة على وجود غيره مترتبة على ذاته المحضة، وجودا بمعنى مبدأ الآثار فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته ولا معنى لتسميته وجودا بمعنى مبدأ الآثار. ثم من العجب احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجودا بواسطة مشاركتها لوجود الممكنات فى ترتب الآثار على كل منهما. فهل الله الذى هو الذات المحضة المستغنية عن الوجود يكتسب الوجود من مشاركته لوجود الممكن المحتاج إلى الوجود؟ فهو إذن أحوج من المحتاج.

ثم انظر ما لقوا من العناء الثانى فى تحويل الوجود إلى الموجود فيدّعون أن

الوجود الذى هو الله موجود فى حين أن وجود الممكنات ليس كذلك ، مع أنهم احتاجوا فى الانتقال من الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار إلى الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ، إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليه أيضا . ومع أنى لا أسلم للفاضل السيلكوتى بعد كل العناء الذى كابده أن هذه المشاركة بين الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار فقط وبين وجود الممكن الذى هو بمعنى المبدأ ومعنى الكون فى الأعيان معا ، تضمن للوجود الواجب استلزامَه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ، لأنك قد عرفت من تصريح الكلنبوى أن الوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان، ووجودُ الأعم فى الواجب لا يستلزم وجود الأخص فيه ولا وجودَ ما هو كلى لهذا الأخص . وإنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما لازما للوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله .. أما استلزام وجود الممكن لذلك فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيه . وقد صرح الكلنبوى أيضا بأن لا حصة للواجب من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وهو ما تقتضيه استعانة الفاضل السيلكوتى فى إثبات الوجود المطلق بهذا المعنى للواجب من مشاركة الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقته تعالى لوجود الممكن فى ترتيب الآثار عليه أيضا ، وليس فى هذه الاستعانة عون له كما قلنا لأن الكلى للأخص لا يلزم أن يكون عرضا عاما لجميع أفراد الأعم .. وتوضيحه أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان، له فردان كما قالوا أحدهما الله تعالى وليس هو بمعنى الكون فى الأعيان ، والفرد الآخر وجود الممكن الخاصُ الذى اجتمع فيه المعنيان معنى مبدأ الآثار ومعنى الكون فى الأعيان، وهذا الفرد الثانى يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للممكنات تحت كلى ثان هو

الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ولكن لا يلزم من اندراج الفرد الثانى تحت كلى ثان أن يندرج الفرد الأول أيضا تحت هذا الكلى ولو بأن يكون عرضا عاما له. فإذا كان أحد الاثنين من زيد وعمرو اللذين هما فردان للإنسان الكلى مندرجا تحت كلى آخر مثل الزنجى ولنفرضه عمراً ، فهل يلزم من مشاركة زيد له فى الإنسانية أن يكون هو أيضا زنجيا وهذا ظاهر لا مرية فيه .

وإنى كما لا أسلِّم للفاضل السيلكوتى بكون الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مقتضياً للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان، لا أسلم له خصيصا باستقلال الوجود الواجب بمعنى المبدأ فى ذلك الاقتضاء الذى توسل به إلى إثبات كون الوجود الذى هو الله قائما بنفسه وموجودا واجبَ الوجوب، وإنما يسلَّم باستقلاله فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون بعد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ الذى هو الله، قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود(١) فيكون استناده فى صدد إثبات هذه الأمور للوجود الذى هو الله، إلى استقلال اقتضائه إياها مصادرة على المطلوب. وجد غريب أن يكون الوجود بمعنى المبدأ فى الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود ولا يكون الوجود بالمعنى نفسه فى الممكن قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود . فإن كان منشأ هذا الفرق أن هذا الوجود فى الله غير محتاج إلى علة فاعلة ولا إلى موصوف ، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما ، فهم القائلون بهذا القول

---

[١] لا يقال مبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة ولا شك فى قيامها بنفسها لأنى أقول مبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة لا على أن ذاته الوجود وهو بمعنى مبدأ الآثار، بل على أنه ذات محضة لا تعلم حقيقتها مجردة عن كل شئ وعن الوجود وهو مذهب الفلاسفة الحقيق كما عرفت من قبل.. وعرفت أيضا أن خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكنا نحن مشتغلون الآن بمجاراة تلك الخرافة ونقدها على فرض أنها مبنية على أساس وقد نبهنا إليه إيضا .

الفارضون فرضا[١] ويجىء واحد فيفرض أن وجود الممكن أو بالأصح مايسمونه ممكنا قائم بنفسه وموجود واجب الوجود ، وليس بمحتاج إلى موصوف ولا إلى فاعل موجد، لأن كون الوجود قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود يلزم أن يكون مقتضى ماهية الوجود ولهذا جعلوه حقيقة الله تعالى لا أن الوجود قائم بنفسه وموجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله، بل الله موجود وواجب الوجود لكون ماهيته الوجودَ . فأينما كان الوجود يلزم أن يكون موجودا قائما بنفسه واجب الوجود ، ولهذا ذهبت الصوفية الوجودية إلى أن كل وجود فى كل موجود واجبُ الوجود ولاوجود ولا موجود غيره، وكان معهم الحق بعد أن كانت حقيقة الله الوجود .. أعنى أن منطق المذهب القائل بتعيين حقيقة الله على أنها الوجود يقتضى القول بهذا أيضا وإن كان القول الأول والثانى باطلين معا ، إلا أن الصوفية الوجودية مشوا على منطق الباطل الأول والفلاسفة الذين هم مخترعو ذلك الباطل لم يمشوا على منطقه إلى آخره فأفسدوا المنطق بما أنهم جعلوا لباطلهم حدًّا وقفوا عنده ، وكذلك الذين اتبعوهم ــ ويا للأسف ــ من محققى المتكلمين.

وكان أيضا من حق مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن يستغنوا به عن الاستدلال على وجود الله بأدلته العقلية المعروفة إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هذا المعيِّن لله

---

[١] لا يقال عدم احتياج وجود الله إلى علة فاعلة ثابت بأدلة إثبات الواجب لأنا نقول قد أشرنا فيما سبق إلى أن أدلة إثبات الواجب كلها أدلة إنية تكون علة لوجوب وجوده عندنا وفى علمنا، لاعلة لوجوب وجوده فى نفس الأمر. أما وجوب وجوده فى نفس الأمر فعدم بنائه على علة أقرب إلى العقل من بنائه على علة فرضية مثل كون حقيقته الوجود كما فعلت الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين .. فإذا حاولوا تعليل وجوب وجوده فى نفس الأمر بهذا الطريق الفرضى واحتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده بأدلته الإنية كان دورا . وكذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوف ، لقيامه بنفسه حتى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود غير محتاج إلى العلة ، مما لم يثبت بعد ونحن بصدد منازعة الفلاسفة فى أمره ، فالاستناد فى أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصادرة أخرى .

الحقيقةَ الضامنة له الوجودَ ووجوبَ الوجود كما استغنت الصوفية الوجودية القافية على آثارهم فى أساس المذهب . وزيادة على ذلك فإن دليلهم هذا لو اعتصموا به كان دليلا لميا أفضل من الأدلة السابقة الذكر كلها لكونها أدلة إنية . لكنهم مع ذلك لو اعتصموا به كانوا يتنبهون على المصادرة التى يتضمنها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل فى دليله وإما بتنبيه ممن يناقشهم عليه .

وأيًّا ما كان الحال أعنى سواء نُظر إليه كدليل لمى لإثبات الواجب أو تحليل لكيفية وجوب الوجود، فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين كالدوانى والسيالكوتى والكانبوى فهم يسمون الله وجودا بالمعنى الذى ابتدعوه وهو مبدأ الآثار ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ويدَّعون عدم انفكاك الثانى من الأول ويستنبطون منه وجوب وجوده وقد فعل العلامة التفتازانى قبلهم مثل فعلهم فى أسلوب آخر أبسط من أسلوبهم . وكل هذا يشبه ما اخترعه بعض فلاسفة القرون الوسطى الإلهيين من الاستدلال على وجود الله من مفهوم « الله » وهذا الدليل المسمى بالدليل اللمى والدليل الوجودى تقبّله الفيلسوف « ديكارت » وقرره هكذا : « إن الله تعالى حائز لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال » وانتقده « كانت » وكان « سنت آنسله م » مخترع هذا الدليل قرره قبل « ديكارت » هكذا « إن الله تعالى موجود فى الذهن على أنه لا يتصور من هو أكبر منه ، فهذا الوجود الذهنى يلزم أن يكون موجودا فى الخارج أيضا وإلا لزم إمكان تصور من هو أكبر منه، وهو الذى لا يتصور أكبر منه ويكون موجودا فى الخارج، وقد كنا فرضنا أنه لا يتصور أكبر منه فهذا خلف » وكان الراهب « غونيلون » ألف فى نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردها عليه مخترع الدليل بجواب شاف . وانتقده أيضا « سن طوماس » و « غاساندى » والحق أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة كما قال ناقده الأول : « لو تخيلت فى ذهنى

جزيرة بديعة لا يتصور أبدع منها وأحسن فهل يلزم وجود هـذه الجزيرة فى الخارج بمجرد أن كمالها المفروض يقتضى ذلك » .

والعجب أن صديقى الدكتور عثمان أمين أسـتاذ الفلسفة بجامعة فؤاد فى كتابه ديكارت ، والأستاذ الـكبير محمود العقاد فى كتابه « الله » ، وقعا مع الواقعين فى غلط الفهم فأصرا فى ادعاء كون هذا الدليل على وجود الله أقوى وأدق أدلة ديكارت فى هذا الموضوع ولم يكفهما عن اقتفاء آثار المنخدعين به تنبيهات المتنبهين لعدم صحته . وقد سبق منا تحليل منشأ الغلط فى الانجذاب بهذا الدليل التاريخى الفاسد (ص ٢٢٤ـ٢٢٨ الجزء الثانى) تحليلا منطقيا أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده . وكأن الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتصافه بجميع الـكمالات التى من جملتها وفى طليعتها أن يكون موجودا، يقولون ويقتدى بهم الأستاذان : الله موجود لأنه متصف بجميع الـكمالات والمتصف بجميع الـكمالات موجود بالضرورة فالله موجود بالضرورة . وفى هذا القول أربع جمل أولاها دعوى وأخراها النتيجة والثانية والثالثة صغرى وكبرى يتألف منهما القياس المنطقى الذى متى كان صادقا بكلا جزئيه لزمه صدق النتيجة أيضا . لـكن صغرى هذا القياس وهى أن الله تعالى متصف بجميع صفات الـكمال قضية موجبة يتوقف صدقها على وجود موضوعها الذى هو الله مع أن كون الله موجودا أول المسألة وعين الدعوى التى نحن بصدد إثباتها بهذا الدليـل المؤلف من الصغرى والـكبرى وتوقُّف صدق الدليل فى أى جزء من جزئيه على صدق الدعوى يكون مصادرة ودورا باطلا .

مذهب الصوفية الوجودية

وهنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة الذى أرجو أن يكون قد تبين القارئ أنه أساس مذهب الصوفية الوجودية أعنى مذهب وحدة الوجود والآن نعود إلى نفس المذهب الصوفى . وكان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود أنه إن صح هذا الحكم بتعيين الوجود ماهية لله تعالى يلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود عبارة عن الله كما تقول الصوفية إن كل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه فالوجود الذى نشاهده فى الموجودات ليس وجودها بل وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . وليس معنى هذا نفى وجود العالم المحسوس وتكذيب حواسنا الشاهدة بوجوده وإنما معناه أن المحسوس والمشهود هو الله فى صورة العالم [1] أى أن خطأ الناس الغافلين ليس فى ظن غير الموجود موجودا بل فى معرفة حقيقة هذه الموجودات ، فيلزم على قول الصوفية الوجودية الاتحادية أن يكون كل موجود نراه ونزعمه غيره هو اللهَ نفسَه .

فأين الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » الذى ناظر الشيخ محمد عبده وادعى أن العقل لا يقبل وجود الله لكونه غير منظور ؟ والحال أن كل موجود ومشهود فى العالم هو الله فى مذهب وحدة الوجود ، وهذا إشراك بالله ليس وراءه إشراك أوسع نطاقا منه ، ولا توجد عقيدة فى الدنيا أشد مخالفة لشرعة الإسلام وعقيدة التوحيد من هذه الفكرة . إلا أن شدة بُعدها عن الإسلام بل عن الدين مطلقا جعل الناظرين فيه بعيدين أيضا عن التفكير فى مخالفتها للدين . وأصل المسألة أن الذين أسسوا هذا

---

[١] وقد مثلوه بقولهم :

وما الكون فى التمثال إلا كثلجة   وأنت لها الماء الذى هو نابع

المذهب ملهمين من مذهب الفلاسفة المار الذكر آمنو بقدر إيمانهم بالله أن حقيقة الله الوجود المطلق ولم يبالوا بما يترتب عليه من المفاسد المتنافية مع العقل والنقل بعد أن أصبح كون حقيقة الله الوجود المطلق عقيدة راسخة فى قلوبهم غير قابلة للتزلزل . فتلك العقيدة حقيقة أولية عندهم يُنظر إلى كل شىء بمنظارها وتذاب نصوص الكتاب والسنة فى بوتقتها . وزيادة على هذا فإن إدعاء هواة تلك العقيدة أن كمال التوحيد فيها مع كون التوحيد وإياها على طرفى نقيض ، خيَّل لمحسنى الظن بأصحاب هذا المذهب أنهم يعظمون الله حق التعظيم بتنزيل وجود ما سواه منزلة العدم ، ففى مذهبهم كمال التوجه إلى الله وكمال الإعراض عما سواه ففيه الفناء فى الله وفيه كمال التدين .. كلا أيها المؤمنون بالله وبدينه .. إنهم لا ينكرون وجود العالم ولا ينكرون وجود ما تشهد الحواس بوجوده ولا يعتبرون الله موجودا وحيدا مفترقا عن العالم وغيرَه من الموجودات مفترقا عن الله ، معدوما .. وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله [١] فهذا هو محل الدقة فى مذهبهم ومحل اختلافه عن مذهب المسلمين : أما تنزيل وجود ماسوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة العدم فهو مذهبنا نحن المسلمين وجميع من يقدرون وجود الله حق قدره من أهل الأديان والعقول ، والوجوديون يعيبون مذهب التنزيل هذا مدعين أنه مذهب المجاز كما قال الغزالى وقد سبق نقله « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة الخ » ويعجبنى فى تنزيل وجود العالم منزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين : « إن الله مع كونه متمايزا عن مخلوقاته فهو مع العالم لا يكون مجموعهما أكبر من الله وحده » .

---

[١] قال الكاتب الكبير التركى الصوفى فريد بك فى كتابه المسمى « وحدة الوجود » : « ان أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شىء من الممكنات وإنما يقولون بأن وجود أى ممكن موجود ، ليس وجود نفسه بل وجود موجود غيره ظاهر فيه » ص ٢٠٦ .

ومما يدخل فى مذهبنا أن من رآى الكائنات فكأنما رآى الله من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة، فنحن لا ننكر هذا وإنما ننكر أن تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله والمخلوق بخالقه فيكونَ وجوده عين وجوده .

وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود وليس به وهو مقبول عندنا، وربما خلط أحد المذهبين بالآخر من يظن بالصوفية الوجودية خيرا مع أن هذا الأخير جدير بأن يسمى وحدة الشهود لا وحدة الوجود وقد اختاره العلامة التفتازانى فى « المقاصد » وهو أن الوجود كثير كالموجود إلا أن السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، لكن الوجودية الغلاة الذين أسسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود كما عرفت تفصيله ، لا يرضون بهذا المذهب المعقول . قال الفاضل بهاء الدين العاملى فى رسالته التى خصصها لتحقيق مذهب الوجودية وتأييده .

« فإن قلت فما بال طائفة من الصوفية أنكروا هذا التوحيد (يعنى توحيد الوجود والموجود) وقالوا بغلبة المشهود على الشاهد واستتار وجود الشاهد بنور المشهود مثل استتار الكواكب بضياء الشمس واختفاء صورة الحديدة المحماة وكونها فى صورتها النارية الغالبة عليها ، أقول : الطائفة الأولى يردون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ولم يُتموا سلوكهم فبقوا قاصرين ولم يطلعوا على الحقيقة إذ لم يجدوا ناصرين ولم يتساءلوا عن النبأ العظيم ولم يعلموا أن فوق كل ذى علم عليم ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة فإن التجلى قبل أن يفنى التعين فناء تاما ويمحى الرسم محوا كاملا يُرى الشاهدَ وجودَه وأنانيته باقيا والمشهودَ قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الإثنينية بين الشاهد والمشهود. فهذا لا يخلو عن الحلول » ثم قال : « وأما إذا

كمل التجلى فنيت الأنانية فناء تاما ثم بقيت ببقاء المشهود إذ يرى نفسه فى طور آخر ويجد ذاته وجدانا صريحا ساريا فى الكل ومحيطا بالكل بل يجدها عين الكل. فهنالك لا يغيب عن حسه ونفسه حتى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب. وما ذاقته الطائفة الثانية فقد ذاقته الفرقة الأولى فى مبادىء أحوالهم ثم بلغوا التوحيد بعد مجاهدات شاقة ومشاهدات غريبة. فالاعتماد على مشاهداتهم ووجدانهم لا على زعم هؤلاء وحسبانهم »
ثم قال: « وفى التوحيد قال ابن الفارض:

وفى الصحو بعد المحو لم أك غيرها   وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

وما زلت إياها وإياى لم تزل   ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت

متى حُلت عن قولى أنا هي أو أقل   وحاشا هواها أنها فىّ حلت

وليس معى فى الملك شىء سواى والمـ   ـعية لم تخطر على الألمعية »

وربما تقرأ فى كتب من لا يعترفون من أنصار المذهب الوجودى بمخالفته للإسلام أن الممكنات قائمة بوجود الله غير قائمة بوجود أنفسها[١] وليس مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله بمعنى أنه لولا وجود الله وإرادته لوجود الممكنات ما كانت موجودة فى لحظة عين، لأن هذا أيضا مذهبنا لا مذهبهم وإنما معناه أن وجودها وجوده ولا وجود لها غير وجوده فالموجود فى كل شىء وجود الله لا وجود ذلك الشىء نفسه[٢] وهذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة والصوفية

---

[١] يفهم من هذا أن الوجود لا يقوم بالماهية بل الماهية تقوم به عند الصوفية ومن يجمع فى نفسه مذهبى الصوفية والفلاسفة معا كصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » على عكس ما هو معروف عند المتكلمين والفلاسفة وسنزيد فى توضيح الأمر.

[٢] وليس معنى وجود الله فى كل موجود بدلا من وجود ذلك الموجود إلا أنه الله فى الحقيقة، ولا أقل من أنهما متحدان فى الوجود فكل شىء من حيث أنه موجود هو الله وإن لم يكن الله من حيث أنه ذلك الشىء بناء على أن ذلك الشىء لا وجود له على أنه وجوده.

الوجودية وإن كانت الفلاسفة أحجموا عن القول بهذا المقتضَى وثبتت الصوفيـة فى القول به.. فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات ولا يترك لغيره وجودا ولا رائحته. ومقتضى هـذا المذهب أيضا أن الوجود فى كل شىء هو الله كما قال « متره أفـكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « ان الظمآن لا يشرب إن لم يجد فيما يشرب به علامة من الله » .

وهم يسمون مذهبهم الوجودى مذهب التوحيد لـكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد. ولـكنا إذا نظرنا من ناحية أخرى ففيه تعديد لذلك الموجود الواحد وتوسيعه إلى جميع ماسواه، وتوحيدالله التوحيد الشرعى والفلسفى وتعظيمه إنما يكون بتمييزه أولا فى ذاته ووجوده عما سواه لا فى جعله متحدا مع كل شىء ومندمجا فيه أو جعل كل شىء متحدا معه ومندمجا فيه ، ولا يكون إكبارَ الله واعتبارَه فوق كل شىء اعتبارُ وجود كل شىء وجودَه، فما هذا إلا تلبيس فى معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه . والمقصود من توحيده اعتقاد أنه وحيد فى ألوهيته ووجوب وجوده لا يشاركه فيهما شىء من خلقه. فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شىء وإفناء أحد الوجودين فى الآخر أيًّا كان الفانى منهما يخالف مغزى التوحيد طبعا وكيف يمتاز الإله من المألوه والخالق من المخلوق فى مذهبهم ؟ ولذا قالوا « العبد رب والرب عبد ياليت شعرى مَن المـكلف ؟ » وكان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شىء مما جعله الوثنيون شريكه ومالم يجعلوه ، عينَه. ولا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلانا وطغيانا ، فأولا أنهم يجعلون ما جعلوه شريكا عينه وثانيا أن المشركين يشركون بالله أشياء معدودة وهؤلاء الوجوديون يجعلون كل شىء عينه الذى هو فوق الشريك، فقول بهاء الدين العاملى فى رسالته الخاصة بوحدة الوجود :

« إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا لـكان مباينا لجميع الموجودات

ويكون كل من الموجودات موجودا بوجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم فى الوجود الواجب وذلك ينافى كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى فى أضيق المراتب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك ينافى كونه واسعا كما وصف نفسه بالوسعة بقوله « واسع عليم » .

فمن من فنون الجنون كحال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة. انظر عقولهم القصيرة حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله تعالى احترازا عن كونها شركاء لله فى الوجود فيعتبرونها عين الله. ومن قال لهم إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله يكون واجبا ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله تقليدا للفلاسفة ؟ ثم انظر هؤلاء الذين يعدون القول بوجود غير الله إشراكا كيف يناقضون أنفسهم فلا يعجبهم تعين الله وتفرده المانع عن تصور الشركة لكونه أضيق المراتب، على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوحدانية المطلوبة. فلا يعجبهم التوحيد إذن بحجة أنه يجعل الله فى أضيق المراتب ويرضيهم تصور الشركة وتوسيع ذات الله إلى أن يجعلوه كل شىء!. والله تعالى واسع بعلمه وقدرته كما قال « واسع عليم » . فإذا لم يكن الله موجودا متعينا غير وجوده المنبسط على الأشياء العالمية المحسوسة فلأن تكون هذه الأشياء موجودة ولا يكونَ لله وجود غير وجود تلك الأشياء، أقرب إلى العقول من أن يكون الله موجودا فى صورة تلك الأشياء ولا يكونَ لتلك الأشياء وجود غير وجود الله.

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفية الوجودية أن يعلم أنهم لا يرضون بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله فى نظرهم من ساحة الوجود ويبقى وجه ربك مشهودا وهذا هو الذى نسميه وحدة الشهود والذى يعدونه مرتبة ناقصة. وليس مذهبهم أيضا نفى وجود العالم بتاتا على معنى إنكار هذه المحسوسات وقد صرحوا

بنفى هذا الإنكار عن أنفسهم . ثم إن العالم دليل على وجود الله فإعدامه يتناقض مع وجود الله، وإنه أى العالم واجب بالغير.. فهو كما أنه يجب عدمه لو لم يوجد الله، يجب وجوده إذا كان الله موجوداً ودل وجوده على وجوده . فتعين أن يكون مذهبهم اتحاد العالم مع الله فالذى نراه من الموجودات فوجودها وجود الله فى صورة الأشياء إذ لا وجود لغير الله وهذا معنى عدم وجود العالم عندهم .. وكثيرا ما يعبرون عنه بهذه الكلمة الفارسية : « همه اوست » ولكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود توحيدَ جميع الموجودات مع الله لا نفىَ وجود الموجودات والاعتراف بوجود الله وحده ، صرح صاحب الفصوص بأن النصارى إنما أخطأوا لحصرهم الألوهية فى المسيح ابن مريم كما سيجىء نقله .

قد علم مما سبق ما يترتب على القول بأن ماهية الله الوجود من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود هو الله وإن أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك القول أن يعترفوا بلازمه المرتب عليه متقهقرين إلى تأويلات وتفسيرات بعيدة فى محمل لفظ الوجود ، واجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضا . فعندئذ قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كلَّ هذه الموجودات المجموعىَّ . وربما يجد تأييدا لهذا الزعم فى ظاهر القول المنقول عن «الأسفار» من قبل : « إن الله كل الوجود كما أن كله الوجود » وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « بانتائيزم » لكن الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين ودرسها أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا كلا والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى منها بأن تكون أجزاء الكل ، ومعناه أن كل موجود مستقلٌ فى أن يكون اللهَ الوحيد لا فى الألوهية فقط بل فى الموجودية أيضا ، وهنا دقة المسألة وغموضها فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يتعدد، وليس هذا مثل أقانيم المسيحية الثلاثة حيث إن الله ثلاثة وواحد معا وإن كان بين المسألتين تشابه زائد لأن

إله الصوفية الوجودية ليس واحدا ومتعددا معا وليس للوجود الكلى الذى هو الله أفراد مختلفة الحقائق متعددة بعدد الموجودات بل ليس هناك موجودات وإنما كلها ذات واحدة وموجود واحد ظهر فى صور مختلفة وظُن موجودات متعددة . فيرد عليهم الإشكال فى وجود الكلى زيادة على الإشكال فى وجود الوجود والوجودُ ليس بموجود مستقل فرداً بله أن يكون موجودا كليا إذ الكلى لا وجود له فى الخارج وإنما الموجود أفراده الجزئية . فالفلاسفة القائلون بأن حقيقة الله الوجود المتفقون فى هذا القول مع الصوفية الوجودية يفترقون عنهم فى القول بكلية هذا الوجود افتراقا تاما لسببين أولهما أن الله تعالى إذا كان كليا لا يمتنع تصور اشتراكه بين كثيرين وهو مناف للتوحيد الذى ادعوا بلوغ الغاية فيه [1] وثانيهما أنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود أفراده مع أنه ليس لله أفراد فيلزم أن لا يكون الله الذى هو الوجود الكلى موجودا كما أن الإنسان الكلى الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين لا يوجد فى الخارج وإنما يوجد أفراده الجزئية المتعينة مثل زيد وعمرو وغيرهما . لكن القائلين بوحدة الوجود يعكسون الأمر ويدعون وجود الكلى فى الخارج دون وجود أفراده فكأن الموجود فى الخارج مثلا هو الحقيقة الإنسانية الواحدة بالوحدة النوعية والكثرة العارضة لها من أفرادها المتكثرة بالتعينات المختلفة لا اعتداد بها بناء على أن تلك التعينات التى هى مدار تكوّن الأشخاص الجزئية غير موجودة فى الخارج على ما حقق فى محله ، فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضا . فالموجود هو الكلى والجزئيات أمور اعتبارية غير موجودة

---

[١] ولا يقاس هذا بما يقوله المنطقيون من أن واجب الوجود كلى لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوحدانية ، لأن القول بكلية واجب الوجود ليس قولا بكلية الله الذى هو الفرد الوحيد لواجب الوجود الكلى وإنما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصور الله الذى لا تعلم حقيقته إلا بوجه كلى .

مبنيةٌ على أمور اعتبارية غير موجودة عكس ما يعرفه أهل المعقول من الفلاسفة والمتكلمين .

واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلى الطبيعى فى الخارج ومع هذا فالله الذى هو الوجود المطلق الكلى واحد بالوحدة الكلية والشخصية معا عندهم كما يقتضيه أيضا وجوده فى الخارج . أما الاعتراض عليه بأن الشىء العينى لا يقع على أشياء متعددة فإنه إن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئا بعينه بل أشياء ، وإن كان فى الكل من حيث هو كل والكلُّ من هذه الحيثية شىء واحد لم يقع على أشياء متعددة بل على مجموعها مع أن المفروض كونه كليا لا كلا ، فقد أجيب عنه بأن معنى تحقق الحقيقة الكلية فى أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين وأخرى بذلك التعين ، وهذا لا يقتضى عدم كونها شيئا بعينه بل أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة كونَه أشخاصا . وقد نقل الفاضل الجامى هذا الجواب فى « الدرة الفاخرة » عن العلامة شمس الدين الفنارى كبير علماء الدولة العثمانية فى شرحه « لمفتاح الغيب » وقال الكلنبوى بعد أن نقل عن أثير الدين الأبهرى انتهاء المسألة إلى إمكان تصور الوحدة الكلية الشخصية أو عدم إمكانه : « إنه لا ينفذ عقله فى إمكان التأليف بين الكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقال بوحدة الوجود » وعدم إمكان هذا التأليف هو الذى أنسى البهاء العاملىَّ كون الله واحدا شخصيا أو بالأولى وجوب كونه كذلك فى أى مذهب من المذاهب الإسلامية فقال كما نقلنا عنه من قبل قولا تخبط فيه تخبطا ظاهرا. وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبى الإله المشخص والإله غير المشخص والثانى راج فى فلسفة الألمان فى العصر التاسع عشر الميلادى ولم يدّع أحد فى الغرب التأليف بينهما إلى الآن، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال «من دوبيران» :

« إن للعلم قطبين أحدهما « أنا » الشخصى الذى يُذهب دائما منـه والآخر « الله » الشخصى يوصَل دائما إليه » .

هذا ، ويمكن عندى تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله وبه يخلص مذهبهم عن الجمع بين الضدين إن سلِّمت دعوى كون جميع الموجودات موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه — إذا أنت عددّت المرايا تعددا

وكما مثله الفنارى فى جوابه السابق بتحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة . إلا أن الشخص الواحد يتحول فى أحوال مختلفة فى أزمنة وهنا يتحول الموجود الواحد فى أحوال مختلفة من غير اختلاف الزمان . فبعد أن سُلِّم لهم بعدم تعدد أفراد الموجود الواحد بتعدد صوره ومظاهره ، لا أدرى لماذا يحتاجون إلى القول بكلية هذا الموجود من غير وجود أفراد له . فبعد أن سلم كونى أنا وكونك أنت شخصا واحدا وكذا هذا الشيخ مع ذلك الصبى بل هذا الرجل مع هـذه المرأة والزوج مع زوجته والوالد مع ولده[1] والـكافر مع المؤمن والمتحرك مع الساكن والضاحك مع الباكى والصديق مع الصديق والعدو مع العدو والقاتل مع المقتول والفاعل مع المفعول والسعيد مع الشقى والمنعَم فى الجنـة مع المعذب فى جهنم وصاحب عقلية مع منكرها وهذه النملة مع ذاك الفيل وهذه الخردلة مع ذاك الجبل والبحر مع البر والحلو مع المر والطاهر مع النجس والأرض مع الشمس كلها موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة بل متباينة وهو الله، تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا ؛ فبعد أن سلم كل ذلك مما يخالف بداهة العقل وجُوِّز ظهور شخص واحد فى زمان واحد فى أمكنة مختلفة مشتغلا

[١] ادعى صاحب « الفصوص » فى فص إدريس أن سيدنا آدم لما نكح حواء مانكح إلا نفسه وأن سيدنا إبراهيم ما ذبح إلا نفسه فظهر بصورة كبش من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة إنسان.

فى كل منها بغير ما اشتغل به فى الآخر على ما ادعى الجامى وقوعه فيما يروى عن قضيب البان الموصلى ، لم تبق الحاجة إلى القول بالكلية وتأليفها مع الشخصية ، وإنما يبقى الإشكال فى تأليف دعوى كون الأشخاص المتعددة فى مشاهدة الحواس شخصا واحدا من حيث العين والحقيقة ، ببداهة العقل لأنها ترجع إلى رفع امتياز الجزئى الحقيقى بامتناع تصور اشتراكه بين كثيرين ، وإنما يحصل امتناع تصور الشركة هنا بالصورة التى ذكرها الجامى حيث قال :

« لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم أن ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية فلا مانع من أن يُثبَت لها تعين يجامع التعينات كلها ولا ينافى شيئا منها ويكون عينَ ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة » .

أقول : لكن معنى هذا أن تلك الذات تتعين بأن لا تتعينَ تعينا يمتنع معه فرض اشتراكها بين كثيرين كما قيل :

قوم يكون أصح ميثاق لهم   أن لا يكون لديهم ميثاق

وقال العاملى فى رسالة « الوحدة الوجودية » إنهم لا ينكرون التعدد فكيف ينكرون المحسوس الظاهر الذى لا يتمكن من إنكاره الأطفال والمجانين بل ينكرون تعدد الوجود والموجود ويقولون لا موجود إلا الوجود الواحد ومع ذلك يتعدد بتعدد التعينات والظهورات تعددا حقيقيا واقعا فى نفس الأمر لكن ذلك التعدد لا يوجب

تعددا فى ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لايوجب تعددا فى حقيقة الإنسان» .

وقال أيضا : « يقولون لا ننكر التعدد بل نقول هو أمر واحد موجود ظهر فى صور مختلفة متكثرة بانضمام اعتبارات غير موجودة كما أنكم تقولون بتكثر ماهية الإنسان فى صور أفراد مختلفة متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة » .

أقول : قياس قولهم بتكثر الموجود الواحد بتعينات متعددة وظهورات فى صور مختلفة على قولنا بتكثر ماهية الإنسان وهى واحدة، فى صور أفراد متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة إليها؛ قياس مع الفارق لأنا لا نقول بوجود ماهية الإنسان الكلية فى الخارج مستقلة عن وجود أفرادها فليس هناك تكثر الموجود الواحد وهم يقولون بأن الوجود المطلق موجود واحد يتكثر فى تعينات وظهورات مختلفة ، ففى قولهم الكلى موجود وهو الوجود المطلق والجزئيات غير موجودة وفى قولنا الأمر بالعكس. وفى الحقيقة أن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج فى الآخر فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول فتنتقض الوحدة أو يكون أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود فى الخارج والواحد الكلى غير موجود فى غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفراده . وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة: إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر فى تعينات متعددة وصور مختلفة . لكن بداهة الحس التى لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا ولاتشهد بما قالوا. فأفراد الإنسان كثيرة وموجودة بشهادة الحس وليست هذه الأفراد الكثيرة كما قالوا موجودا واحدا ظهر فى صور موجودات، أعنى أن الحس لايشهد بهذا. واعترافهم « بتعدد حقيقى واحد فى نفس الأمر » أيضا يناقض قولهم بكون الكثرة

اعتبارية غير موجودة ، فهل يصح أن يُجرى الحمل المتواطئ بين الواحد الموجود والكثير غير الموجود فى قولهم عن الواحد والكثير فيقالَ الله زيد وعمرو وشمس وقمر وسمك وطير وجبل ونهر ، كما يُجرى بين الكثير الموجود والواحد غير الموجود فى قولنا عن الماهية الكلية وجزئياتها بأن يقال زيد إنسان وعمرو إنسان وهذا الحيوان فرس والنيل نهر والقاهرة مدينة .. فإن لم تكن الكثرة موجودة فى الخارج ولم تكن غيرَ الموجود الواحد إلا بالاعتبار لزم أن يجوز القول بأن الله زيد وعمرو وغيرهما كما جاز القول بأن زيداً إنسان وعمراً إنسان الخ .

ويجدر بنا التنبيه هنا على أن فكرة وحدة الوجود لم تحصل فى معتنقيها بالكشف والتجلى كما يزعمه الزاعمون ، ألا يرى أن أصحابها وأنصارهم يسعون لإدخالها فى دائرة المعقولات والنظريات فيُقنعون بها مع أنفسهم من يُقنعون ، حتى إذا عجزوا فى آخر مرحلة النقاش يتحولون عن موقفهم العلمى ويقولون هذا أمر وراء طور العقل فقل لهم : والنقل أيضا .

بقى أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم فى القياس المار الذكر بين مذهبهم فى مناسبة المحسوسات بالله ومذهبنا فى مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية الكلية ، استبعاد حصول الموجودات الخارجية التى نحن قائلون بها من المعدومَين وهما الماهية الكلية والتعينات الجزئية لأن كلا منهما غير موجود فى الخارج عندنا أما عندهم فالتعينات غير موجودة فقط ولهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة الكلية الموجودة . وأنا أقول هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود ؟ فحسبنا أن يكون الموجد موجودا . وهكذا يخلق الله كل شىء من العدم بل هكذا يكون الخلق والإيجاد الذى هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى وإن كانت عقول الوجوديين الذين ليس فى مذهبهم الخلق كما يأتى بيانه ، تستبعد ذلك .

نعود إلى النقل عن رسالة « الوحدة الوجودية » للعاملى : « فإن قيل يلزم اتصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص إذ الإمكان والحدوث وسائر الصفات المحدثة المنقصة الموصوف بها الأفراد الموجودة للإنسان والحيوان والنبات والجماد كلها صفات الوجود الحق على ما قلتموه . يقولون لا نشك أن الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وصفات النقص مع كونه واجباً بالذات وكاملا بالصفات وإنما تلك الصفات للتعينات والظهورات لا للمتعين والظاهر » .

وأنا أقول : من أغرب الغرائب أن لا يتعلق من صفات النقص التى فى التعين والظهور شىء بالمتعين والظاهر مع كون التعين والظهور نفسيهما صفتين للمتعين والظاهر[1] .

ثم قال العاملى : « ويؤيدون قولهم هذا بتجلى الله تعالى لموسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بصورة نار محدودة حالّة فى شجر أخضر وبما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تحوّله سبحانه من صورة إلى صورة وتجليه لعباده فى صور مختلفة كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من حديث التحوّل فإنه يدل على تجليه سبحانه وتعالى بصورة وهيأة محسوسة يجب تنزيه الله تعالى بالشرع والعقل عنها[2] وكذا قوله عليه

---

[١] ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٧ عن فتوحات ابن عربى أنه ينسب إلى البارى تعالى جميع ماينسب إلى المخلوقات ممايعده العرف نقصا وأن أهل الاستدلال ينكرونه لأنهم محجوبون. وقال أيضا نقلا عنه ٤٥٦ أنه لاتعدد إلانسبيا ولهذا يصح نسبة الجهل إلىالله تعالى بأحد الاعتبارين.

[٢] فى هذه الجملة اعتراف صريح بأن مذهب الصوفية الوجودية وما يماثله من مذهب المشبهة والمجسمة مخالف للشرع والعقل ولا أدرى ماذا يبقى لهم بعد الشرع والعقل ؟ ويشبه هذا الاعتراف من مؤلف الرسالة وهو العالم المشهور بهاء الدين العاملى ، اعترافه بقوله فى أوائل رسالته بعد أن أطرى الصوفية الوجودية : « إلا أنى لا أجترئ أن أحكم بما حكموا ولا أبرم أمرا ما بما أبرموا حذرا على دينى الذى هو عصمة أمرى وأعز على من سمعى وبصرى » والعجب أن المؤلف يمدح مذهب قوم يعد القول بأقوالهم، خطرا على دينه وأظنه وقع فيما يحذره وهو لا يشعر .

الصلاة والسلام « رأيت ربى على صورة شاب أمرد فوضع كفه بين كتفىّ فوجدت برده بين ثديى » فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى فى صورة شخصية فما المانع من أن يكون سائر الصور الأرضية والسمائية صور تجلياته وشئون ظهوراته » .

أقول : كما أن المتجلى لسيدنا موسى فى صورة نار على شجرة هو الله عند الصوفية الوجودية فالمتجلَّى له (بالفتح) أعنى موسى هو الله أيضا عندهم فى صورة موسى! حتى إن الشجرة التى ظهرت عليها النار التى هى الله، هى الله أيضا قبل ظهور النار عليها وبعده. وكذا كل نار وكل شجرة[1] وكما أن المرئى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الله فى صورة شاب أمرد فالرائى نفسه أيضا هو الله فى صورة محمد . فماذا إذن حاجة الله الذى هو على صورة موسى فى أن يتجلى لنفسه على صورة نار فى شجرة ؟ وماذا حاجة الله الذى هو على صورة محمد فى أن يتجلى لنفسه على صورة شاب أمرد؟ ثم ماذا حاجة سيدنا محمد فى أن يحدّث عن رؤية ربه فى صورة شاب أمرد كأمر خارق للعادة مع أن كل من يراهم فى كل يوم من الشبان والكهول والشيوخ وغيرهم هو الله فى صور مختلفة، حتى نفس الرائى أيضا .

ولم تكن النار التى رآها موسى هى الله تعالى ولا ممثلة له ألا يرى أن القرآن يقول : « فلما رآها [أى موسى النار] نودى ياموسى إنى أنا ربك .. » ولا يقول « فلما رآها نادت ياموسى إنى أنا ربك » .

ولصديقنا العلامة الشيخ زاهد فى تعليقاته القيمة على « السيف الصقيل » ص ٩٦ ـ ٩٨ كلام طويل فى حماد بن سلمة راوى حديث « ان محمدا رأى ربه فى صورة شاب أمرد .. » عن قتادة عن عكرمة . وفى لفظ : « جعد أمرد عليه حلة خضراء »

---

[١] وأصل الكل خرافة الوجود الراسخة فى أذهانهم القائلة بأن الله هو الوجود فكل مافى الوجود إذن فهو الله وقد عرفت مما أسلفنا الأصل الفلسفى لهذه الخرافة .

وخلاصته انه لا يوثق به . وفى ص ١٣٥ « قال أبو بكر ابن العربى فى العواصم والقواصم » فيمن يحمل حديث[١] « .. فيأتيهم فى صورة ثم يأتيهم فى صورة أخرى » على التبدل والانتقال والتحول : « إنه ليس من أهل القبلة بل حكم بخروجه أصلا وفرعا من الملة وحملُ الصورة على ظاهرها فضيحة ليس فوقها فضيحة » . وفيه ص ٩٨ « وقد توسع الفخر بن المعلم القرشى فى رد ما يروى عن عكرمة فى هذا الصدد ثم قال « فمعاذ الله أن يرى ربه على صورة أصلا فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدجال » .

ثم قال العاملى : « فإن قلت إن الصور التى تجلى الله تعالى فيها صور حسنة فكيف يقاس عليها الصور التى بخلافها فى الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمتقذرة ؟ يقولون فى الجواب إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها فى أنفسها فإن كل طبيعة متعينة لها ملائمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعين فأيهما غلب ظهر حكمه من الملائمة والمنافرة والنجاسةُ الواقعة فى بعض الأشياء إنما هى بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق ، فهى وما يقابلها مما سمى نظافة على السوية بالنسبة إلى المطلق » .

فهو لا يسلم بقبح القبائح إلا نسبيا وكأنه يقول النجاسة التى يكرهها الإنسان يحبها الجعلان أما الحق تعالى الذى هو الوجود المطلق العام للإنسان والجعلان وغيرهما فالنجاسة والنظافة سيان عنده وبالنسبة إليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم قال « فالأحكام الكونية كلها من الألم والتلذذ والسعادة والشقاء والحسن والقبح وأحكام التعينات لا يلزم منها نقص ولا شين للحقيقة الكلية إذ ليس الشين

---

[١] يريد به حديث المحشر المذكور فى صحيح مسلم .

والنقص إلا كون ذلك الشيء فى معرض الإمكان والحدوث والوجودُ الحق الواجب فى ذاته الكامل فى صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته ، فكل ما ظهر فى الكون من الكمال فهو من لوازم الجلال والجمال وماطرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل والإنزال كما قال تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

أقول لكن من ذا أنا الذى من نفسى ما أصابنى من مصيبة ؟ فهل من موجود غير الوجود الحق الواجب عند الصوفية الوجودية ؟ وماذا هى التعينات التى ترجع إليها القبائح والنقائص والتى تكون فى معرض الإمكان والحدوث ؟ فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق تعالى وتنزلاته كما يفهم من قول المؤلف : « والوجود الحق الواجب فى ذاته الكامل فى صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته » ومن قوله « وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل » لزم أن يعود القبح والنقص والزوال التى فى تلك التعينات ، إليه سبحانه وتعالى عما يصفون وإن كانت من حالات غيره لزم خلاف المفروض من عدم وجود شيء غير الوجود الحق .

ثم قال « فإن قيل فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذَّب فى الدار الآخر إذا كان الوجود واحدا ؟ أجيب بأن فى الدنيا غنيًّا وفقيراً وعزيزاً وذليلا ومالكا ومملوكا فكذلك فى الدار الآخرة » .

أقول : وهذا الجواب ليس بجواب لأن المفهوم منه كما أن فى الدنيا أغنياء وفقراء وسعداء وأشقياء وأعزة وأذلة مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى فيكون هو الغنى والفقير والسعيد والشقى والعزيز والذليل تعالى الله عما يقول الظالمون جهلة الوجوديين الذين يحسبون أنفسهم عرفاء ؛ فكما أنه فى الدنيا كذلك فليكن فى الآخرة مثاب ومعاقب ومنعم ومعذب وكلهم موجود واحد هو الوجود الحق . وهكذا يكون الضلال .

وقال العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف عند قول المصنف فى بيان أن الوجود مشترك دون الماهية : « لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » .

وقال الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته عليه : « قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهى الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا ومقابله العدم الصرف لا تميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب الأوصاف الاعتبارية النفس الأمرية الوجوبية والإمكانية وله بكل اعتبار حكم عقلى وشرعى وحسى لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزه عن كلها والأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار إذا كان مطابقاً لنفس الأمر . هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضي بسطا لا يليق بهذا الموضع » .

أقول : العلاوة فى قوله «المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا» مبالغة فى الإطلاق قد تفسده بدلا من أن تؤكده فكأنهم رأوا فى الإطلاق أيضا نوعا من التقييد وهو التقييد بالإطلاق فزادوا هذه العلاوة لإزالته. فحينئذ يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى بأن يقال حتى عن الإطلاق عن الإطلاق أيضا وهلم جرا ، اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول معناه المفسر بشرط لاشىء أى بشرط عدم التعين، ويراد بالعلاوة نفى هذا المعنى الذى هو نوع من التقييد إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق لخرج عنه وجود الموجودات المتعينة فلا يكون الوجود واحدا .

وفى قول السيلكوتى هذا مافى قول الجامى من أن الإطلاق بمعناه الأعم لا يكون مشخصا حتى يقال إنه المتشخص بالإطلاق ، وكأنه يجيب عن هذا بقوله « ومقابله

العدم العرف » فتشخصه بإطلاقه يميزه عن المعدومات لا عن الموجودات فتأمل .

فالله تعالى على بيان السيلكوتى المجمل لمذهب وحدة الوجود كل موجود فى كل صورة وكلٌ مظهر وهو موجود واحد فى الحقيقة إلا أنه يعتبر متعدداً بتعدد الصور والمظاهر ويأخذ اسما على حسب كل صورة فيقال زيد وعمرو وحجر وشجر وغير ذلك ويعامَل معاملة خاصة باسمه وإن كان الكل موجودا واحدا وكانت الصور المختلفة أموراً اعتبارية لا وجود لها لأن الوجود كله الله . فلزيد وعمرو وهذا الشجر وذاك الحجر وغير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقية الموجودة وناحيتها الاعتبارية المعدومة الآتية من صورها المتعينة ، فهى زيد وعمرو وشجر وحجر بهذه الناحية الثانية والله من ناحيتها الأولى الحقيقية ، إلا أن الأحكام تجرى عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتبارية .

فيرد عليه أنه ليس من المعقول تغلب الناحية الاعتبارية على الناحية الحقيقية فى ترتب الأحكام عليها إلا بحسب الظاهر المخالف للحقيقة فمن هو الحاكم فى هذه الاعتبارات وتغليبها على الحقيقة ؟ فإن كنا نحن المعتبرين فقد تبين فى مذهب وحدة الوجود اننا غالطون حيث نزعمنا موجودين ونزعم الله موجودا آخر ولا عبرة بزعم الغالط واعتباره . وإن كان المعتبر هو الله فغير معقول جدا ، وهو القائل : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين » أن يصور نفسه فى صورة زيد الصالح وعمرو الطالح فيجعل نفسه الذى فى صورة عمرو يقتل نفسه الذى فى صورة زيد ثم ينصفَ لنفسه الذى فى صورة المظلوم من نفسه الذى فى صورة الظالم فيعذبه فى الدنيا والآخرة ويثيب الأول على الرغم من أن المثيب والمثاب والمعذب والمعذب كله هو نفسه . ولن يتملص أصحاب هذا المذهب من تبعاته بأن يقولوا « لا حلول ولا اتحاد لأنهما يُتصوران بين اثنين ولا وجود غير الله فى أى موجود أما التعينات أى الصور والمظاهر فهى أمور معدومة اعتبارية » فيقال لهم وكيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفة المعدومة فجُعل لها حظ الاعتبار

وحقه دون الحقيقة الموجودة فى ترتب الأحكام المتغايرة على الأشياء ، حتى قيل هذا حسن وذاك قبيح وهذا حلال وذاك حرام ؟ .

فكون الأحكام الجارية على الموجودات تابعة لتعيناتها الخاصة أكبر دليل على أن كل موجود ممكن يصير موجودا بتعينه مختلفا وجوده الحادث عن وجود الله وعن وجود غيره من الممكنات، وليس الوجود الذى فيه وجودَ الله بناء على أن الوجود هو الله ولاوجود ولا موجود غيره كما يقضى به مذهب وحدة الوجود. ولاخالق ولا إيجاد فى هذا المذهب والله الذى هو خالق كل شىء ليس بخالق شيئا لأن الخلق قلب المعدوم موجودا وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنه لا موجود عندهم غير الله ولا إمكان لغيره أن يكون موجودا، لأن معنى كونه موجودا كونه الله وليس الذى نظنه مخلوقات الله إلا الله فى صور مختلفة وبعبارة اخرى ظهور الوجود المطلق فى تعيناته المختلفة .

وهناك خرافة أخرى للصوفية الوجودية اخترعها رئيسهم الشيخ محيي الدين ابن عربى ورآى فيه حل مشكلة الجبر والقدر وأعجب هذا الحل بعضَ العلماء مثل إبراهيم الكورانى والصدر الشيرازى والبهاء العاملى والمفسر الآلوسى ومن المعاصرين العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » للفيلسوف الفرنسى « پول ژانه » إلى اللغة التركية . وتفصيلها ان الميل إلى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لأفراد الإنسان والماهياتُ غير مجعولة أى غير مخلوقة . فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو وإنما ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها والله تعالى يفيض عليها الوجود ، ولذا اشتهر فى كتب الحكمة قولهم « ماجعل الله المشمش مشمشا ولكن جعله موجودا » وبالقياس عليه فليس الله جاعل زيد زيدا ولا جاعل عمرو عمرا أى خالق ماهيتهما وإنما جاعلهما موجودَين وهو معنى كونه خالقهما . وإذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله تعالى فى كون الماهيات مصدراً للخير والشر

بحسب استعداداتها الذاتية . نعم، إن أفعال الإنسان خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته إلا أن خلقه وإرادته تابعان بمقتضى سنة الله لإرادات العباد الجزئية وإراداتُهم الجزئية تابعة للاستعدادات التى فى ماهياتهم . وقد كنت قلت أنا فى « تحت سلطان القدر » إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعى والمرجحات التى يخلقها الله تعالى فى قلوبهم. فعلى نظرية الشيخ محيي الدين لا تكون الدواعى ملهمة لهم من الله بل تأتى من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المجعولة أو يأتى منها اختلافهم فى اتباع الدواعى وتخلص أفعال البشر بهذه الصورة من أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الأساس فى معاملاتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى !

وقد أبطلت هذه الخرافة فى كتابى المذكور آنفا بوجوه لا يتحمل المقام نقلها وأسلفت شيئا منها فى هذا الكتاب أيضا وإنما ذكرت تلك المسألة هنا لتعلقها بحديث اختلاف الأحكام بحسب الاعتبارات المختلفة فى حين أن الوجود والموجود واحد بالذات والحقيقة عندهم . وعندنا أن اختلاف الأحكام مبنى على اختلاف الموجودات .

وأوردُ عليهم هنا أن قولهم « الماهيات غير مجعولة وإنما المجعول وجودها » ينافى دعواهم الكبرى القائلة بوحدة الوجود فالوجود عندهم واحد وهو الله وليس الوجود أفراد مجعولة . وينافى قولهم أيضا بأن الأعيان الثابتة – التى هى عبارة عن الماهيات – ماشمت رائحة الوجود ولن تزال كذلك، فليس للماهيات نصيب من وجودها لكونها موجودة بالوجود الذى هو الله الظاهر فيها وهى نفسها معدومة أزلا وأبدا. فما لهم يثبتون للمعدوم استعدادا يترتب عليه خير الدنيا والآخرة وشرها؟ حتى إن صاحب «الأسفار» يرى فى إسناد الشر إلى الماهيات غير المجعولة واستعداداتها الذاتية وقايةً للحق تعالى عن النقائص. فهل الماهيات معدومة واستعداداتها موجودة؟ نعم إن صاحب «الأسفار»

يتعزى بكون الماهيات ثابتة فى علم الله وإن لم تكن موجودة ولا قابلة للجعل والإيجاد لكن لا يعقل أن تثبت فى علم الله ماهيات لا يكون لها ثبوت فى الخارج أبدا لأن معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع التى يجب تنزيهه تعالى عنها.

وفضلا عن هذا فإن ثبوت الماهيات التى لا علاقة لها بجعل الله ، فى علم الله بنفسها يناقض أصلهم الذى ذكره صاحب « الفصوص » فى الفص الأول من إثبات تجليين لله تعالى التجلى الأقدس الموجب لحصول الأعيان أى الماهيات واستعداداتها فى الحضرة العلمية، والتجلى المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد، فى الخارج. وربما يعبرون عنهما بالفيض الأقدس والفيض المقدس فبالأول تحصل الأعيان أى الماهيات وتثبت وبالثانى تظهر فى الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالأول فغير مجعول وما يحصل بالثانى فمجعول .

فعلى هـذا يكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضا المعبر عنها بالأعيان الثابتة لحصولها فى علم الله بالتجلى الأقدس فهى إذن فى حكم المجعول أو أشد اتصالا بالله من المجعول . والتفريق بين ما يحصل بالتجلى الأول وبين ما يحصل بالتجلى الثانى باعتبار كون الله مؤثرا فى الثانى دون الأول تحكُّم إذ الحاصل بأى تجل كان يكون أثرَه إن لم يكن مجعولَه . وبهذا ينهار استقلال الإنسان فى فعل الخير والشر الآتيين من استعداده خارجين من سلطة الله، وتعود معضِلة الجبر التى ادعوا حلها بهذه الطريق ، غيرَ محلولة .

نعود إلى ما كنا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة فى شرح المواقف أن مذهب وحدة الوجود مذهب وراء طور العقل معدود عند القيدين بطوره من المكابرة التى لا يلتفت إليها لكونه مخالفا لما ثبت عندهم بالضرورة من أن الموجودات حقائق مختلفة لا موجود واحد . وليس معنى كون أى مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة العقل الذى هو مدار كوننا مخاطبين ومكلفين بالعقائد، لأن العقل

لايصل إليه ويقف دونه مع الاعتراف بإمكانه، لأن اعتراف العقل بإمكان الشئ يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فيناقض القول بكونه وراء طور العقل . ومن هـذا نعد ماقاله صدرالدين الشيرازى الذى يعظم الصوفية الوجودية والفلاسفة اليونانية ويقدسهما، فى آخر المرحلة السادسة من « الأسفار » ١٩١ :

«ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعدغوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند القول ، ولذا طعنوا فى كلام هؤلاء الأكابر بأنه يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة خصوصا فن المفارقات الذى يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفةِ الماهيات، وماأشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قِبلهم إنأحكام العقل باطلةعند طورٍ وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لا أن شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم ، وقدصرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمورالجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجى مع عدم عائق ومانع عرضى لا تكون باطلة قطعا ولا معطل فى الوجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعيات والتعليميات الحاصلة من تصرف المخيلة وشيطنة الواهمة وجبلةُ العقل الذى هو كلمة من كلمات الله تعالى لا تبديل لها مما يحكم بتعدد الوجودات بحسب فطرتها الأصلية » .

نعده مع قوله بعده بعدة صفحات :

« ولما كان طور التوحيد الخاص الذى هو لخواص أهل الله ، أمراً وراء طور

العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمى ..» .

تلعثما وتراجعا وتناقضا. ومثله قول الإمام الغزالى المنقول فى «الأسفار» بين القولين السابقين :

« اعلم أنه لا يجوز فى طور الولاية مايقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب » .

ثم نقل صاحب « الأسفار » عن عين القضاة الهمذانى ما قاله فى « الزبدة » :
« اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو حاكم عادل لا يتصور منه جور » .

ثم قال صاحب « الأسفار » : « فالحق أن من له قدم راسخ فى التصور والعرفان لا ينفى وجود الممكنات رأسا » .

وقال العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » ليول ژانه إلى اللغة التركية فى مقدمته القيمة التى صدر بها ترجمته ، وقد ساق كلامه فى انتقاد النصرانية، ونحن نطبقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة ، على مذهب الصوفية الوجودية على الرغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب :

« موقف العقل إزاء الكشفيات الدينية موقفه بعينه إزاء الكشفيات التجربية. فكما أن أى تجربة فى العالم لم تثبت المحالَ العقلى فالكشفيات الدينية أيضا لا تدخل فى حدود المحال العقلى وقصورُ العقل إنما يكون فى ساحة الممكنات لا الممتنعات، فهو المعيار الوحيد لعدم الوقوع فى الالتباس بين الساحتين. وهو أى العقل مع اعترافه بعدم الوصول إلى أقصى مراتب الكمال لجميع العلوم ـ ورجاؤه فى بلوغ حقائق من الكشفيات

المستقبلة لا تطوف منا على بال ـ غيرُ قائل فى زمان من الأزمنة بالرجوع عن حكمه القطعى المتعلق بقانون التوافق والتغاير » فالعالَم غير الله فى حكم العقل كما نعبر عنه بما سوى الله.. وليست الموجودات موجودا واحدا ، والاثنان وما فوقهما لا تكون واحدا .

وقال الفاضل الكنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية عند مانقل الشارح قول الغزالى : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » : « الفرق بينه وبين مذهب السوفسطائية أن المتصوفة إنما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه إلى ذواتها ، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى ضرورة أنهم لا يقولون ليس هناك شىء موجود وإنما يقولون إن وجود ذلك الممكن الموجود ليس فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه، والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار».

ونحن نقول معناه ان السوفسطائى ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة والصوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات وإنما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودَها نفسها ويدعون أنه وجودالله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم. والسبب الأصلى فى ذلك كما قلنا من أول البحث أن الوجود . هو الله. فالفريقان السوفسطائية والصوفية الوجودية متفقان فى نفى وجود العالم لأنه إذا كان وجوده وجودَ موجود آخر ظهر فيه ولم يكن وجودَه نفسه، فليس معناه إلا أن العالم غير موجود . ولا أدرى أى المذهبين أشد بطلانا نفى وجود العالم أم نفى كون وجوده وجوده وادعاء أنه وجود الله ففيه تأليه العالم ، وأصل الفساد فى تأليه الوجود. فليس تأليه العالم لكونه عالما بل لكونه موجودا والموجود عندهم هو الله لأن حقيقة الله الوجود فكون أىّ شىء موجودا عبارة عن تألهه .

ثم قال الفاضل الكنبوى : « فاعلم أن هذا المذهب مذهب وراء طور العقل . وقد صرحوا بذلك وبأنه لاطريق للوصول إليه إلا الكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وقد أشار الإمام [يعنى الغزالى] إلى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يُرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل[1] »

أقول هذه استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجعله أهلا للخطاب ، وهو مناقض لما قاله صاحب « الأسفار » من أحمس أنصار الصوفية وقد نقلناه عنه قريبا : « وما أشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قِبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طورٍ وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ألم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبلة العقل السليم » لأنه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وكانت أحكام الوهم باطلة عند العقل لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف الذى هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم . أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير ممن يوثق بهم ويعد من محققيهم ومنهم الفاضل الجامى فى « الدرة الفاخر » بل الشيخ الغزالى أيضا الذى جعل العلم الظاهر كمكان وضيع لايرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل والذى اعتبر الفاضل الكنبوى هذا الجعل منه أى من الشيخ إشارة إلى أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم . أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكّرنا قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور فى « مطالب ومذاهب » ص من الترجمة ٦٤ « ان الحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى لاتنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع

[١] نلفت إلى أنه جعل التصوف الوجودى بعيدا عن أطوار العقل كلها والإشارة التى ذكرها مفهومة من تعبير « حضيض المجاز » و « ذروة الحقيقة » .

الإيمان » أى موضوع الإيمان من غير تعقل.[١]

فقد تبين أن ما عده صاحب « الأسفار » من أشد السخافة هو قول مشاهير الطائفة لا سيما الغزالى الذى كان معظمُ استنادات صاحب « الأسفار » فى هذا المبحث من كتابه ، إلى أقواله . أما قوله نقلا عن الغزالى وقد حكيناه من قبل : « اعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية مايقصر العقل عنه.. ومن لم يفرق بين ما يُحيله العقل ومالا يناله فهو أخس من أن يخاطب » فتناقض ظاهر من الشيخ الغزالى، لأن تنزيل العقل بالنسبة إلى الكشف منزلة الوهم وجعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شىء بعيد عن أطوار العقل ، كما يقضى على كرامة العقل والعلم الظاهر، يقضى أيضا على هذا الفرق بين مايحيله العقل وبين مالا يناله لكونه بعيدا عن أطواره ، فلا مانع عند الشيخ إذن من أن يعتبر أهل الكشف مايحكم العقل باستحالته من قبيل أحكام الوهم . وقد قلنا من قبلُ إن اعتراف العقل بإمكان الشىء يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فالخارج عن أطواره وما يحيله سواء . وإذا كان الشيخ لا يعد مذهب وحدة الوجود الذى يجعل جميع الموجودات المختلفة فى بداهة الحس والعقل موجودا واحدا هو الله ، مما يحيله العقل[٢] أولا يدرك

[١] وكنت قلت للذين صرحوا بأن وحدة الوجود لا طريق للوصول إليها إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم : بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجودات موجودا واحدا بالكشف ولاالتصور هذاالكشف، لولا علمى بأن يقولوا فى الجواب مالنا وللتصور والتعقل وقد خرجنا عن طور العقل . لكن الحق أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهى مبنيه على الفكرة الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود وأن هذه الفكرة تولدت غلطا من قول الفلاسفة وجود الله عين ذاته كما سبق تفصيله .

[٢] الحكم بكون جميع الموجودات موجودا واحدا فى الحقيقة وموجودات متعددة مختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص فى الظاهر ، ليس حكما مبنيا على الكشف الذى هو فوق العقل ولاعلى العقل الذى هوفوق الوهم وإنما هو حكم من أحكام الوهم الذىهو دون الكشف والعقل حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة إن حقيقة الله الوجود فأعجبهم ذلك القول الباطل وجروا على مجراه الطبيعى المؤدى إلى أباطيل بعدد الموجودات، وقد أحجم عنه الفلاسفة واكتفوا بالباطل الأول .

كون ما لا يدخل فى أطوار العقل محا لا عقليا فلا يكون أجدر بالخطاب ممن احتقره فاعتبره أخس من أن يخاطب . وليعلم الشيخ الذى لم يقدر العقل حق قدره، أوبالأصح لاينس لأنه لابد أن يعلم ، أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجا عما تتعلق به قدرة الله فيقال فى متون علم أصول الدين « ان الله قادر على جميع الممكنات » فى حين أنه لاميزان يفرق بين الممكن والمستحيل سوى العقل . وقد ادعى زعيم الطائفة الوجودية فى « فصوص الحكم » أن عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه لأن ذلك محال لا تتعلق به قدرة الله وإنما الله تعالى خلق مثل عرشها فى الحال عند سليمان وأعدم الأصل الذى هو عندها ، وسيجئ الكلام منا عليه . وليعلم الشيخ الغزالى أيضا أن طور النبوة ومعجزات الأنبياء تدخل فى نطاق العقل ولا يخرقه فما بال طور الولاية وكشف الأولياء يتعديان حدود العقل ويخرقان نطاقه ؟ وليعلم الشيخ أيضا أن الذى أولاه لقب حجة الإسلام هو علمه الظاهر فإذا أهانه الشيخ وعقلَه فى أواخر حياته كان لنا الحق فى أن نعد فعاله هذا من أفعال من يُرَدُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا .

فالحق أن كلمات الصوفية الوجودية كمذهبهم الوجودى لا تتم من غير خروج عن طور العقل ، فههنا يجلون العقل وهناك ينزلونه منزلة الوهم وهنالك يقول صاحب « الأسفار » القائل فيما نقلنا عنه بحاكمية العقل ص ١٨٦ :

«الحاكم بوحدته وقيوميته التى هى عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف فى العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيقان والانقياد » وقارئ كتاب هذا الرجل وهو من أكبر أنصار الصوفية والفلاسفة وأحمسهم فى الدفاع عن مذاهب الطائفتين معا ، يراه يهيم فى سكر محاماته ومحاباته ثم لايلبث أن يفيق من سكرته فيكاد يرجع إلى صوابه ثم لايلبث أن يعود إلى سكرته وضلالته . ومما قاله فى حالة الصحو ص ١٩٠ :

« ان أكثر الناظرين فى كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم فى إثبات التوحيد الخاصى فى حقيقة الوجود والموجود بما هوموجود ، وحدة شخصية ، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لاتحصّل لها إلا بحسب الاعتبار ، حتى إن هؤلاء الناظرين فى كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرا وآثارها المتفننة ، وبالجملة النظام المشاهد فى هذا العالم المحسوس والعوالم التى فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ، ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة ولا نعنى بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجى ولا نعنى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لاشيئا فى الخارج ولا موجودا فيه . وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه مايفهم منه الجمهور ممن ليس فيهم قدم راسخ فى فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية » .

لكن ما حاول الرجل أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته ويحمِّلها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى نص عليه العلامة الشريف الجرجانى فى شرح المواقف وهو أعلم الناس بمذهبهم وقد ذكرناه من قبل بنصه القائل : « وما يقال من أن الكل أى كل الموجودات ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » وتعليق الفاضل السيلكوتى عليه بعد

التنبيه على أن قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وتعليقنا على تعليقه، بل ان هـذا الذى يحاول صاحب الأسفار أن يبرئ الصوفية الوجودية من تبعاته ويحملها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى صرح به الرجل نفسه فى غير موضع من كتابه ، فهل غير الله الذى هو وجودُ كل الوجودات موجودٌ عندهم ؟ وهل شمت الأعيان الثابتة التى هى ماهيات الممكنات رائحة الوجود ؟ وكيف نسى ما كتبه قبل ثلاث صفحات من قوله المنقول آنفا :

« تنبيه ! إياك أن تزل قدم عقلك فى هـذا المقام وتقول إن كانت وجودات الموجودات كلها تعليقية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم اتصاف البارى جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر مالوحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض والصور الحالة فى الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشئ فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلابد أن يكون لها إذا أخذت على هـذا الوجه وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل هى فيها . وههنا نقول ليس لما سوى الحق وجود لا استقلالى ولا تعلقى بل وجوداتها ليست إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية » .

وما كتبه قبل أربع صفحات: « إن لجميع الموجودات أصلا واحدا وسنخا فاردا هو الحقيقة والباقى شئونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الوجود وما وراءه جهاته وحيثياته . ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيهات الحالّية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية فى الوجود بين الحالّ والمحل ، وههنا عنـد طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لاثانى للوجود الواحد الأحـد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ فى هيا كل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه

فإذا هو زاهق وللثنويين الويل مما يصفون ، إذ قد انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وصفناه أولا أن فى الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفانى إلى كون العلة أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شىء مباين. فاتقن هذا المقام الذى زلت فيه أقدام أولى العقول والأفهام، واصرف نقد العمر فى تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقا لذاك وأهله ».

وما كتبه قبل صفحتين: «فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة الأعراض للموضوعات فما ورد فى ألسنة أرباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف أن العالم أوصاف لجماله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره لنفور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال. وإلا فشأنهم أرفع من أن لا يفطنوا بلزوم جهة النقص فى الاتصاف بصفة حالَّة فى ذاته أو نعت يعرض الوجود ويجعله بحال غير ما هو عليه فى حقيقة ذاته المتأصلة، كيف وهم ينفون الاثنينية فى حقيقة الوجود ويقولون ليس فى دار الوجود إلا الواحد القهار ، والحلول مما ينادى بالاثنينية . فكل ماقيل فى تقريب هذه النسبة التى للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعدة من وجه للأوهام . وأشبه التمثيلات فى التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به فى فصل الكثرة والوحدة، فإن الواحد أوجد بتكرره العدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد وليس فى العدد إلا حقيقة الواحد لا

بشرط شيء ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهاية، وليست هذه المراتب أوصافا زائدة على حقيقة العدد كما فى الفصول بالقياس إلى الجنس الذى ينقسم معناه إليها ويتقدم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى فى النوعية لـكن كلا منها نوع بسيط على ماهو التحقيق ولهذا قيل فى العدد إن صورته عين مادته وفصله عين جنسه .. فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلى أو عرضى صنفى أو شخصى لها فى ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الـكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة معان ذاتية وأوصاف عقلية هى المسمات بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهى التى قد مر مرارا انها ليست فى الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهنى ، فإيجاد الواحد بتكراره العددَ مثالٌ لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى آيات الـكون »[1] .

فالله تعالى بالنظر إلى ما قاله يكوّن كل موجود من ذاته وينشئه منها كما يكوّن الواحد كل مرتبة من مراتب العدد وينشئها من نفسه فالأربعة مثلا تحصل من انضمام الواحد إلى الثلاثة والثلاثة أيضا كانت حاصلة من انضمام الواحد إلى الاثنين وهما من انضمام الواحد إلى الواحد فلو قلت عن كل واحد من مراتب العدد نظرا إلى ما به كيانها إنها الواحد صدقت ولو سميت باسم مرتبته صدقت أيضا ، ومثله الموجودات مع الله يصدق على كل واحد منها أن يقال عنه إنه الله لـكونه مظهرا من مظاهر الوجود المطلق الذى هو الله وإن قلت عنه إنه الموجود الفلانى صدقت أيضا . وأنا أقول لا يشك العاقل فى أن كون الوجود هو الله وكون الموجودات متكونة من الله لتكونها من الوجود وأن تشبيه هذا التكون بتكون مراتب العدد من الواحد كلها أوهام باطلة

---

[١] تشبيه وجود الله فى كل موجود بوجود الواحد فى جميع مراتب العدد أخذه صاحب الأسفار من قول صاحب الفصوص فى فص إدريس .

إذ لا تعرف حقيقة الله وليس كمثله شيء وأن الوجودات لا يكوِّنها الله من نفسه بل يكونها من العدم لكن مقصودى من نقل هذه الهذيانات إقناع القارئين بأن عقيدة وحدة الوجود المعترفة بوجود الله وحده والنافين لوجود ما سواه ليس مرجعها كما يفهمه محسنو الظن بالصوفية تحت ألقاب الأولياء والعرفاء، إلى تعظيم الله وتصغير ماسواه من الوجودات حقَّ التعظيم والتصغير، بل إلى لَبْس وجود الله بوجود ماسواه وقد اعتمد أنصار المذهب فى ترويج هذه الوسوسة الشيطانية وتقريبها إلى العقول على كل مالديهم من قوة المغالطة والمهارة فى التضليل غير مكتفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل.

وانظر إلى ما كتبه هذا الناصر أعنى صاحب الأسفار قبل ست صفحات من قوله المنقول فى ص ١٧٧ : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعانى والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهَّم ما له وجود حقيقى . فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك فى هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى » .

وقال بعد نصف صفحة من قوله الذى أنكر فيه كون هويات الممكنات أمورا اعتبارية محضة وكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه .

« فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث انه موجود واجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه فى أى درجة من درجات الوجود قوة

وضعفا كمالا ونقصا فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هى المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة. فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور فإذن ههنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من الموجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية ».

وأنا أقول ما معنى كون الممكن زوجا تركيبيا عند التحليل وكونه قبل التحليل موجودا واقعا فى حد من حدود الموجودات ؟ مع أن هذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » سعى جهد طاقته لإقناعنا بأن الوجود كله الله بل الوجود هو الله بعينه ولا وجود لغيره وهو أساس المذهب ، فماذا هو الذى يجعل الممكن زوجا تركيبيا وموجودا خاصا ؟ نعم فيه شيئان أحدهما وجود مطلق هو الله وهو جهة الممكن الموجودة والآخر الوجود بقيد التعين وهو جهة الممكن المعدومة فكأن كل شىء فى العالم مركب من الموجود والمعدوم ، مركب من الله الموجود ومن ذلك الشىء المعدوم . ودافعهم إلى اعتبار جهة شيئيته المعينة معدومة التبرؤ من القول بحلول الله الذى هو الوجود فى ذلك الشىء معللين أنفسهم بأن الموجود لا يحل فى المعدوم، وعلى هذا يلزمهم الاتحاد إن لم يلزم الحلول فإن قالوا لا يتحد الموجود مع المعدوم كما هو الشائع فيما بينهم من أن الاتحاد إنما يتصور بين الاثنين نقول فإذن يكون كل شىء معين فى العالم هو الله وحده من غير حلول واتحاد مع شيئيته المعدومة ، فهذا الجبل الذى نشاهده أمامنا هو

الله عند التحليل والجبل معدوم لا يصلح لأن يكون الله حل فيه أو اتحد معه وكذلك أنا وأنت وهذا الذباب الطائر وهذه القطة النائمة ! والصوفية الوجودية ناجون من كل اعتراض يورد عليهم إذلا محذور فى أن يكون الجبل الذى نشاهده موجودا والذى لم يحل فيه اللهُ ولم يتحد معه وإنما كان اللهَ نفسَه لكونه موجودا ، اللهَ وإن كانت الجبلية التى هى التعين معدومة وغيرَ الله من هذه الناحية المعدومة ، بل ان التعين فى الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصوفى أعنى صاحب « الأسفار » باعتبار كونه طورا من أطوار الوجود الحق المطلق وشأنا من تشؤناته، عائد إلى الله على أن يكون وصفا من أوصافه الاعتبارية وليس لذوات الممكنات حظ من الوجود المطلق ولا من تعيناته.

فلو كانت ذوات الممكنات وماهياتها التى هى الأعيان الثابة فى اصطلاح القوم موجودة واقعة فى حدٍّ خاص من حدود الموجودات لما صح قولهم « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولا تشمها أبد الآباد » فزيد الموجود فى الخارج لا يكون عبارة على هذا عن الماهية الإنسانية التى هى الحيوان الناطق مع التشخص كما كنا نظنه ، بل عن الوجود المطلق الذى هو الله مع التعين أى تعين ذلك الوجود وإن شئت قلت إنه الله المتعين أو الله المتنزل إلى مرتبة الإمكان. أما قول المؤلف «فإن ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبى والقوة الغير المتناهية والجلال الأرفع» ففيه تشويش وتلبيس فمن هو النازل عن مرتبة الكمال الواجبى ؟ فإن قلنا إنه الممكن الذى هو زيد مثلا لم يكن له مرتبة الكمال الواجبى حتى ينزل عنها فإذن يلزم أن يكول النازل هو الله ويلزم أن يكون زيد عبارة عن الله النازل من مرتبة الوجوب إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فإن قيل إن المؤلف أثبت لذات الممكن وجودا خاصا عند ملاحظتها على الوجه المجمل من غير تحليلها إلى الجهتين اللتين هى بهما زوج تركيبى وأنت تلاحظها على وجه التحليل . أقول ظهور الفساد الفاحش عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود ،

يكفى فى ابطال المذهب. فزيد الموجود فى الخارج يكون فى الظاهر فردا معينا من أفراد الإنسان وفى الباطن الله فى طور من أطواره . وقد كنت قبل ان رأيت قول صاحب الأسفار هذا أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود بكون الله عنصر الموجودية فى الأشياء أو كونه هيولى الوجود أو مادته والأشياء هى الصور لتلك المادة ولـكنى ما كنت اجترىء على هذه التعبيرات فإذا بى أجد تعبـير الهيولى والمادة بعينهما فى كلامه حيث قال ص ١٩٢ :

« والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة والإشارات إلا على سبيل التشبيه والتمثيل ولهذا قيل نسبة هذا الوجود أى الوجود المطلق إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى إلى الأجسام الشخصية من وجه ونسبة الـكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقرِّبة من وجه مبعِّدة من وجه . وقال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى الوجود مادة الممكن والهيئة الماهية له بحكمة الموجد العليم الحـكيم » .

والتشبيه بالهيولى جاء فى « الفصوص » أيضا ، قال فى فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية : « وصاحب التحقيق يرى الـكثرة فى الوحدة كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها و كثرت فإنها عين واحدة فهذه كثرة معقولة فى عين الواحد فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع فى الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاها فمن عرف نفسه بهذه المعرفة عرف ربه فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته » .

وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن كما سبق قريبا فيما يلزم من كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن بل المادة والصورة معا . والشيخ الأكبر صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين إن الاتحاد إنما يتصور بين موجودين ولا

موجود فى كل شىء غير الله . وممنى جوابهم هذا أنهم يتبرؤون مما نسب إليهم من التهمة معترفين بما هو أشنع منها ومتلاعبين بعقول الناس .

ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى مؤلف كتاب « دلائل التوحيد » من انخداعه بقول الشيخ الأكبر [١] « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » ومراده من القائلين بالاتحاد القائلون بأن العالم متحد مع الله وليس عين الله فعلى رأى الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد لأنه يستلزم وجود شيئين مع أن الموجود واحد وهو الله بناء على أن الوجود هوالله فإن كان العالم موجودا على ما يشهد به الحس لزم أن يكون هو الله بعينه أما القول باتحاد العالم مع الله من دون أن يكون عينه فهو إنكار لألوهية العالم الذى هو الله لكونه موجودا أو إنكار لألوهية الوجود الذى هو الله يتضمنه إنكار الوهية العالم الموجود ولاشك أن كلا الإنكارين يكون إلحادا وكل هذا فى زعم الشيخ الأكبر .

أما قول الشيخ جمال الدين المذكور : « إن الاتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء الأول أن يصير الشىء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شىء أو ينضم إليه شىء وهذا محال قطعا فى الواجب تعالى أو فى غيره لأن المتحدين إن بقيا فهما اثنان وإن فنيا فهما معدومان وإن فنى أحدهما وبقى الآخر فلا اتحاد أيضا بل بقاء واحد وفناء آخر الخ » فلا طائل تحته لأن قول الصوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجودا واحدا هو الله يرجع إلى توحيد العالم مع الله وهم لما لم يسلموا بوجود ما سوى الله أنكروا الاتحاد الحاصل من صيرورة موجودين موجودا واحدا ، لكن القائلين بوجود العالم وبكون وجوده غير وجود الله يرمون الصوفية المعتبرين وجود العالم وجودا لله بمذهب الاتحاد حيث جعلوا الاثنين واحدا فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحا يرجع الأمر

---

[١] والشيخ القاسمى ينخدع أيضا بكلمات صاحب الأسفار فى تبرئة فلاسفة اليونان من القول بقدم العالم ، كيف وصاحب الأسفار نفسه قائل بالقدم كما سيجىء تفصيله فى الفصل الثانى .

إلى النزاع فى تسميتهم بالاتحاديين مع بقاء أصل الفساد فى مذهبهم المخالف لبداهة العقل والحس وهو كون جميع الموجودات موجودا واحدا فهل يرضى الشيخ القاسمى بهذا ؟ فليقله ولا يتململ بتعداد الاحتمالات فى معنى الاتحاد .

وقال القاضى عضد الدين الإيجى فى كتابه الجليل « المواقف » فى علم الكلام — وقد سبق التنويه به فى ص ٢٠٣ حزء أول — : « المقصد الخامس فى أنه تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل فى غيره » ثم قال بعد الاستدلال على المسألتين .

« واعلم أن المخالف فى هذين الأصلين طوائف الأولى النصارى ، وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه ، كل ذلك إما ببدن المسيح أو بنفسه وإما أن لايقولوا بشىء من ذلك وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمى إبراهيم خليلا . فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير فالستة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل أيضا لما سنبينه أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب . الثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة . قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ، ففى طرف الشر كالشياطين وفى طرف الخير كالملائكة فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة ... ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم . الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد. والضبط ماذكرنا فى قول النصارى . ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لاحلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها وهذا العذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح « المواقف » العلامة الشريف الجرجانى : « إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » .

وليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية

تجاه حملة المصنف الشديدة عليه مع كونه أى الشارح نفسه من الصوفية ولا أن يقول ما نقلناه عنه سابقا من أن المتقيدين بطور العقل يعتبرون قول الصوفية الوجودية بأن جميع الموجودات موجود واحد ، مكابرةً لايلتفت إليها لكونها مخالفة لبداهة الحس والعقل : وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين والمتأخرين كالغزالى [١] والفنارى والجامى والدوانى والسيلكوتى والكلنبوى حتى العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » راكنين إليه معظمين لأصحابه وعلى الأقل كافّين عن إبطاله تاركين لهذه الفتنة الاعتقادية المتعلقة بذاته تعالى تفعل فعلها فى هدم قواعد الإسلام وأحكام شريعته . وماذا فرق هذا المذاهب عن فلسفة وحدة الوجود الاسكندرانية المنسوبة إلى الأفلاطون الثانى « پلوتن » ثم فلسفة « اسپينوزا » و « فيخة » و « شيللينغ » و « هيجل » لا سيما فلسفة « پلوتن » القائل بأن الله باطننا ونحن لا نختلف عنه والقائل بانسلاخ الأشياء من وجودها واندماجها فى الله وبتنزل « المطلق » من المبادئ العالية إلى المبادئ السالفلة وفلسفة « شيللينغ » القائل بسقوط اللامتناهى يعنى الله إلى المتناهي يعنى العالم والقائل : « وهو المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أرادان يصير هذا العالَم مع كونه نزولا له ، ولم يبق فى الله » وهذه المذاهب غير الإسلامية أشبه شئ بما فى كلام صاحب «الأسفار» من تنزلات الوجود المطلق يعنى الله إلى التعينات المختلفة .

وانظر قول صاحب الفصوص فى فص « حكمة فردية فى كلمة محمدية » شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح » وقوله : « فشهوده [أى الرجل] للحق أتم وأكمل من حيث هو [أى من حيث ان الله] [٢] هو فاعل

---

[١] ومن الغرابة فى الغرابة أن الغزالى يختار فى كتابه «تهافت الفلاسفة» مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود زائدا على الذات ويناضل الفلاسفة المدعين كونه عين الذات فى الواجب، الذى هو أساس مذهب وحدة الوجود .

[٢] التفسير الأول منى والتفسير الثانى من شارح الفصوص الشيخ البالى .

ومنفعل » فإذا كان الأمر كما قال يكون كل من جامع امرأة حتى الزانى من أكبر الواصلين إلى الله وهذا أفظع مما فى دين الأشراف الذى ابتدعه « عوكست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية « پوزيتيويزم » من اتخاذ المرأة معبودا أعظم [١].

وقد كان يخطر ببالى أن الطائفة الوجودية لا يعترفون بوجود الله غير وجود الأشـياء بناء على أن الوجود المطلق الذى هو الله عندهم إنما يتحقق فى وجودات الأشياء تحقق الـكلى فى جزئياته من غير تحقق له فى الخارج مستقلا عنها . هذا حقيقة مذهبهم وإن كانوا يتسترون بادعاء وجود الوجود المطلق من غير تقيدويعبرون عنه بالذات الأحدية وهى محيطة بالوجودات ومتشخصة باطلاقها وهل يمكن أن يتصور الوحدة الشخصية فى المطلق الـكلى أم لا يمكن ؟ فالحـكم بهذا الإمكان أو عدمه هو مرجع القول أو الرد فى وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل كما سبق نقله عن الفاضل الـكانبوى فى رسالة ألفها فى الصدد نفسه أنه لم ينفذ عقله فى إمكان التأليف بين الـكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقبل مذهب وحدة الوجود ، ولـكن

---

[١] ينجلى لصاحب العقل والإنصاف من هـذا القول لصاحب الفصوص ، وكذا قوله الآتى نقله بعد بضع صفحات ، المتناهى فى إساءة الأدب مع الله ؛ بطلان مذهب وحدة الوجود انجلاء ظاهراً ، لأن ذلك المذهب هو الذى يجر صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات . . وإلا فليس هذا الرجل الذى يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين .. فإن صح مذهب وحدة الوجود صح القول بمثل تلك السخافات وكان قائلها معذورا، بل صح لمن شاء أن يقول ما شاء قوله ويفعل ما شاء فعله ، كما قيل: فتصرف من شئت ولوأختك وأمك .. لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذى لا يسأل عما يفعل .. وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحدة الوجود فقط الذى ابتلى به التصوف ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود وهو المذهب الفلسفى الذى ابتلى به بعض المحققين من المتكلمين مثل ابتلاء بعض الصوفية بمذهب وحدة الوجود لأن الوجود يوجد فى كل موجود فيوجد فيـه الله مع الوجود ! ولا يمكن التعزى والتفادى بالتفريق بين وجود ووجود لمنع انتهاء الأمر إلى وحدة الوجود كما سمعت بحث كل ذلك .

ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النقطة ، وهو أن الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص باطلاقه فهل له وجود شخصى غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالمية أم ليس له ذلك ؟ والظاهر من توصيفه بالإطلاق ومن سعيهم لجعل هذا المطلق واحدا شخصيا ، بل ومن تشخصه باطلاقه المستلزم لعدمه شخصيا عند عدم تشخصه ، هو الشق الثانى أعنى أنه لاوجود شخصيا لله غير ذلك الوجود المطلق المنبسط على الأشياء . فإن قالوا كان الله ولا شيء معه كما فى الحديث النبوى فالجواب لندع هنا ماقبل وجود العالم ولننظر أولا هل الله موجود مع العالم بوجود مستقل عنه أم وجوده وجود العالم ؟ ولا سبيل إلى الشق الأول لما قلنا ولأنه ينافى وحدة الوجود ، فتبين الثانى وتبين أيضا أن قولهم العالم معدوم والله موجود لايبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم .

كان يخطر ببالى هذه الفكرة ثم رأيت قول صاحب الأسفار ص ١٨٦ : « إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصّلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالى، بل المتحقق هوعالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه . وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء ، محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم » .

لكن الذى عزاه إلى بعض جهلة المتصوفين هوماأدى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه كما ذكرنا من قبل من أن الله تعالى ليس له وجود مع العالم يستقل عنه ، فهناك

موجود واحد هوالله فى صورة العالم بل العالم هوالله والله هوالعالم وهذه العينية منصوص عليها فى مواضع لا تحصى من كتاب الفصوص لشيخهم الأكبر مع التعبير عنه بالإنسان الكبير الذى عزاه أيضا صاحب الأسفار إلى بعض جهلة المتصوفين ، قال فى فص هود :

« إن الله تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته أنه حرّم الفواحش [كما فى الحديث النبوى] وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له أى بالنسبة إليه وأما بالنسبة إلى من لم يظهر له فليس بفحش فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه وهى أن الحق عين الأشياء فسترها أى ستر تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليه أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك فالغير أى الذى لم يعلم أن الحق عين الأشياء يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء » انتهى مع بعض تفسير من شرح البالى .

وقال أيضا فى ذلك الفص : « وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو أخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه أوله العماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضا ثم ذكر أنه ينزل إلى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه إله فى السماء وإله فى الأرض وذكر أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون به وهو حدنا » .

وقال بعد أسطر : « فالحق محدود بحد كل محدود فما يحدّ شىء إلا وهو حدّ للحق فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات » .

وقال فى فص إدريس بعد تشبيه وجود الله فى كل موجود بوجود الواحد فى جميع مراتب الأعداد المركبة من الآحاد : « ومن عرف ما قررناه فى الأعداد علم أن الحق

المنزه هو الخلق المشبه »[١] .

والشيخ يبنى دعوى العينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات والأحاديث عليها كما سيجئ تفصيله ، ومن أغرب ما يدهش العقول أن قوله تعالى « ليس كمثله شىء » من تلك الآيات .

وقال فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة فيؤخذ فى حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صوره أى صور العالم فلذلك أى فلأجل عدم انضباط صور العالم لأنها جزئيات غير متناهية يُجهل حد الحق وهذا أى العلم بكل صورة محال حصوله فحد الحق الموقوف على المحال محال » .

فصاحب الفصوص يقول إن الله لا يعرَّف ولا يمكن تعريفه لتوقفه على معرفة جميع أجزاء العالم الذى هو صورته وهويته الشاملة لماضيه وحاضره ومستقبله ، ومعرفة جميع أجزاء العالم بماضيه وحاضره ومستقبله لا تمكن الإحاطة بها لكونها غير متناهية فلا تمكن الإحاطة علماً بالله ، ومنشأ عدم إمكان الإحاطة به علماً عدم إمكان الإحاطه علماً بالعالم . ففى هذا القول أبلغ تصريح بأن الله ليس شيئاً غير العالم . فإذا كان الله العالم بعينه فمن هو الذات الأحدية المنعوتة بغيب الهوية وغيب الغيوب والتى ادعى صاحب الأسفار وجودها مستقلة عن العالم مجردة

---

[١] وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ٢٤٨ « لا تدركه الأبصار للطفه وسريانه فى أعيان الأشياء » وقال فى ص ٢٣١ « ادعونى أستجب لكم وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان وإن كان عين الداعى عين المجيب » .

عن المظاهر ورمى منكريها من المتصوفة بالجهل والكفر والزندقة ؟ فهل هناك إلهان اثنان أحدهما عين العالم والآخر غيره ؟ ومن العجيب المدهش أن الصوفية الوجودية بينما كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم الذى قالوا بعدمه (١) .

فتبين أن معنى كون العالم معدوما عندهم كونه هو الله وعدم كونه عالما حتى إنه إذا قيل لهم أتقولون بحلول الله فى العالم أو اتحاده معه أجابوا بأن كلا من الحلول والاتحاد يقتضى وجود اثنين ونحن لا نعترف بوجود العالم حتى يكون الله حالا فيه أو متحدا معه ، وليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات لأن إنكاره يكون إنكار للبديهى وقد صرحوا به أيضا ، وإنما معناه أن هذه الأشياء التى نشاهدها ونزعمها العالم هى الله الذى نبحث عنه فيما وراء العالم . ومع هذا فعدم كون هذا العالم المحسوس هو الله بديهى أيضا . فإذا لم يكن لله وجود غير وجود العالم فإدعاء أنه الله دون العالم إدعاءاً مصادما للبداهة أولى أن يكون معناه نفى الله وإثبات العالم لا نفى العالم وإثبات الله . ومن هذا قال « شوبنهاور » عن مذهب وحدة الوجود فى الغرب « پانتائيزم » : « إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة » .

---

[١] وقد سبق منا فى أول الكلام على ما اختاره الفيلسوف « كانت » من الدليل على وجود الله أن قلنا ص ٦٥ : « إن كثيرا من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيعتبرونه نفس العالم التى تدبره رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهرى لأجزائه الكبيرة فى انتظام كانتظام الشخص الواحد . فلولا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التى تجعله فى كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجودا واحد لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام » . ثم قلنا :

« وهذا المذهب الفلسفى الذى يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه غير مذهب وحدة الوجود الذى يعتبر الله نفس العالم بمعنى عينه وأقرب منه إلى العقل وإن كان ذلك أيضا خلاف مذهبنا نحن المسلمين » .

وإذا كان الله الذى ننشده مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد ، بسبب وجود الكائنات التى تحتاج إلى إيجاد موجد ، ثم انتهى بنا البحث والنظر إلى كون الله الذى قلنا بوجوده ليكون موجد العالم ، عبارة عن الوجود المطلق الموجود فى كل موجود فى العالم .. كان معنى هذا أن العالم مستغن عن الله لانطوائه عليه ، وهو ظاهر لا يقبل المراء .

وفى فص هود من « الفصوص » : « فهو عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شىء فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من المشهود وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كلّه وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه فلذا قلت يغتذى
فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتذى »

وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن جميع ذلك أيضا إذ لا وجود إلا وجوده » .

فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عدده من الأرواح والنفوس والأجسام والأحوال والمعانى بنفى وجود ماعداه وجعل كل شىء عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله : « فلا يؤوده حفظ شىء » : « إذ عين الشىء لا يثقل حفظه على ذلك الشىء » وقال الشارح عبد الغنى فى شرح قوله « فحفظه للاشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته » : فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين

صورة لم يكن عين صورة أخرى فيتنزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها فهو متنزه عن الصور كلها » يعنى أن كل الصور له ولا صورة متعينة .

وقد كان يُظن أن العالم فى مذهب وحدة الوجود صورة والله حقيقة هذه الصورة بمعنى أن بين الله والعالم تغايرا صوريا . لكن المفهوم من قول الشيخ وشراحه هنا أن الصورة أيضا لله على أن يكون المراد صورة جميع الأشياء لا صورة أى واحد منها متعين، ولذا قال فيما نقلناه عن فص نوح إن العالم هو الاسم الظاهر لله والحق الذى هو الروح المدبر له باطنه كالإنسان له ظاهر وباطن وهو مجموعهما[١] فالعالم كما قال فى فص هود الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح .

وإذا كان الله عبارة عن العالم وكان منشأ عدم تحديد الله عدم انضباط صور العالم لكونها جزئيات غير متناهية لا تقف عند حد ولا يتحقق ما يتحقق منها أبد الآباد إلا ويبقى بعده منها مالم يتحقق ، إذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد ولن يتحقق. ومنه يفهم سر ما ذكره صاحب الأسفار وعزاه إلى بعض جهلة المتصوفة من أنه لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة فى ألسنة العرفاء بغيب الهوية وغيب الغيوب مجردةً عن المجالى والمظاهر ، وهذا كقول « نه ريزه ن » و « متر واقكار »

---

[١] قال الشيخ عبد الكريم الجيلى فى « الإنسان الكامل » : « فظهور الحق عين بطونه وبطونه عين ظهوره من حيثية واحدة من جميع الوجوه فلا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم وإياك ثم إياك أيها الناظر أن تتخيل حلولا أو امتزاجا أو غير ذلك من الموبقات فما ثمة إلا وجود واحد » كما فى المواقف لعبد القادر الجزائرى ص ٢٨٣ جزء ٣ وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

ولست أعبده إلا بصورته فهو الإله الذى فى طيه البشر

كما فى ص ٢٨٠ من ذلك الكتاب فى الجزء نفسه .

من الفلاسفة الاتحاديين الغربيين : « لم يكن الله قبل المخلوقات » كما فى مطالب ومذاهب ص ٢٤١ .

ومما يؤيد كون الله عند الصوفية الوجودية لا وجود له غير وجود العالم بحيث لا يمكن فك وجوده عن وجوده قول صاحب الفصوص فى أواخر « فص حكمة قلبية فى كلمة شعيبية » : « أما أخطاء الحسبانية فبكونهم ماعثروا فى التبدل فى العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول الذى قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر » .

فقوله «الجوهر المعقول الذى قبِل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها» تصريح بأن ذلك الجوهر الذى أراده الله تعالى لايوجد بدون الصورة وأوضحه شارح الفصوص بقوله: « لا يوجد ذلك الجوهر المعقول فى الخارج إلا بها أى بتلك الصورة ومثله قول الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عند مادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وأنه لهذا أحب النبى صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذّ ومن التذ ؟ ؟ أى لعلم مَن الملتذ بها ومَن الملتذ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحة حتى الزانى والمزنية كليهما واحد وهو الله !! (١) .

قال الشيخ كلّ هذا وهو تفاه منه فى سوء الأدب مع الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر : « إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة ولذلك أُمر بالاغتسال منه فعمّت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة فإن الحق غيور على عبده ان يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه »

---

[١] وما قاله الشيخ هنا يشبه قوله فى فص ادريس إن سيدنا إبراهيم الذى ذبح ابنه فى المنام ماذبح سوى نفسه وإن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه مانكح سوى نفسه .

ولا تظنن أنه اعتبر هنا المرأة التى فنى فيها الرجل عند حصول الشهوة غيرَ الله وبنى الأمر بالاغتسال عليه كما ظن الشارح البالى فقال : « فـكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق فى المرأة » وهو خلاف الحقيقة وخلاف مراد الشيخ المصنف القائل : « غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره » فهو يخطّئه فى اعتقاد أنه يلتذ بغيره لا فى التذاذه بغيره ومؤداه أنه لو أصاب فى اعتقاده وعلم حقيقة المرأة التى التذ بها لما وجب عليه الغسل أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود فمَن المرأة الملتذ بها ومَن الملتذ ومَن المغتسل ومَن الآمر بالاغتسال ؟؟ كما قال الشيخ فى فص حكمة قدوسية فى كلمة إدريسية» : « ومن أسمائه العلىُّ على من ؟ وما ثم إلاهو » فهل يعنى الشيخ أنه لا معنى لاسمه « العلى » ؟ .

وقال لا تجاوز الله عنه فى فص « حكمة أحدية فى كلمة هودية » :

فى كبير وصغير عينـه — وجهول بأمور وعليم

ولهـذا وسعت رحمته — كل شىء من حقير وعظيم

يعنى أن سبب كون رحمته وسعت كل شىء أنه كل شىء فهو لـكونه يرحم نفسه طبعا ، يرحم كل شىء .

ومن أضاليل كون كل شىء كبير وصغير وعليم وجهول وعظيم وحقير عين الله ، أعنى من أضاليل عقيدة وحدة الوجود الفاحشة ماوقع للشيخ فى « فص حكمة إحسانية فى كلمة لقمانية » من تفسير الظلم بالجهل فى قوله تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » وتعليله بقوله : « فإنه أى المشرك لايشرك معه إلا عينَه وهذا غاية الجهل » ولايدرى الشيخ صاحب الفصوص أن هذا منه لا يكون تجهيلا للمشرك فحسب بل تجهيلا أيضالله الذى عبر فى كتابه المنزل عن فعل المشرك بأنه يشرك بالله غيره كما قال مثلا: «أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون » وقال : « قل أرأيتم ما تدعون من دون الله أرونى ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السماوات » .

نعود إلى النظر فى وجود الله أو عدم وجوده مستقلا عن وجود العالم وقد درسنا المسألة بالنسبة إلى زمان وجود العالم . أما ما قبل وجود العالم فيقال إنه لم يسبق العالم زمان لم يوجد فيه بناء على أن الصوفية الوجودية قائلون بقدم العالم كالفلاسفة . قال الفاضل الجامى الذى هو من كبار علماء الصوفية المحققين فى «الدرة الفاخرة» فى تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء فى وجود الله وصفاته :

اعلم أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصدُ إلى الإيجاد مقارن لعدم ماقصد إيجاده ضرورةً فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفى الأثر القديم والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفى الاختيار وأما الصوفية قدّس الله أسرارهم فجوّزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم » .

يعنى أنهم يوافقون الحكماء على القول بقدم العالم ويخالفونهم فى قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لا فاعل مختار . ثم ذكر الجامى قول الآمدى من المتكلمين بجواز استناد القديم إلى الفاعل المختار وبنى مذهب الصوفية على هذا القول الذى استضعفه جمهور المتكلمين وردوه . فكأن الصوفية لم يروا فى القول بقدم العالم من الشناعة ما رأوه فى القول بنفى الاختيار من الله فحاولوا رفع التلازم بين القولين متأسين برأى الآمدى . لكنهم مع هذا لم يتخلصوا من التشبث بأذيال الفلاسفة فى مسألة قدرة الله واختياره أيضا حيث فسروا الاختيار بما فسرته الفلاسفة من قولهم المشهور : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن تكون الشرطية الثانية من هاتين القضيتين صادقة مع كذب طرفيها ، وستعرف مما يأتى فى فصل حدوث العالم أن تفسير الاختيار بهذه الصورة تلاعب بالألفاظ لا يجدي فى تحقيق معنى القدرة شيئا لأن الله تعالى على هذا غير قادر على أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل ومضطر على أن يفعل دائما وأن يشاء الفعل

فمن المؤسف سقوط الصوفية فى أوحال الفلاسفة إلى هذا الحد. وما ادعاه الفاضل الجامى إذن من امتياز الصوفية عن الفلاسفة فى مسألة قدرة الله واختياره مع ماذكره هو نفسه من اشتراكهم معهم فى تفسير الاختيار بالشرطيتين المذكورتين ، دعوى بلا دليل بل دعوى مع المناقض . فإن تم للصوفيـة التخلص من القول بنفى قدرة الله واختياره ، بتفسير الاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » أى بالمعنى الجامع للايجاب فالفلاسفة أحق بالخلاص من تهمة القول المذكور بفضل ذلك التفسير الذى هم مخترعوه ، لـكنهم ماتم لهم الخلاص فلا يتم لمقلديهم أيضا أعنى المتصوفين . والتجاؤهم هـذا إلى التفسير المذكور وتقليدهم الفلاسفة فيـه أيضا دليل على أن الاستناد إلى رأى الآمدى لا يكفيهم فى التخلص من هذا المأزق .

أما الحديث النبوى القائل « كان الله ولا شئ معه » فالصوفية الوجودية وإن اعترفوا به وذكروه فى كتبهم على الرغم من قولهم بقدم العالم لـكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التى عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد وهى « الآن كما كان » بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضا لأن قائلها على تقدير ثبوتها أراد بها نـكتة مجازية وهى الإشارة إلى أن وجود العالم فى حالة وجوده أيضا منزلته كمنزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله ولم يرد قائلها طبعا سواء كان عليا أو جنيدا الاعتراضَ على حديث النبى صلى الله عليه وسلم لتخصيص عدم العالم فيه بالماضى . فإذا كان معنى الحديث والعلاوة كما زعمه الصوفية الوجودية من نفى وجود العـالم فى الحقيقة وعلى السوية بين الماضى والحال بناء على قاعدة وحدة الوجود فالحديث لايدل إذن على قدم الله وحدوث العالم على الرغم من أنه مقول للتفريق بينهما فى القدم والحدوث وليس هذا إلا إفساد معنى الحديث والعلاوة بإخلاء الحديث عما سيق له أو بجعل العلاوة انتقاداً له .

***

ولا نطيل الكلام فى إبطال مذهب الصوفية الوجودية أكثر من هذا فبطلانه بيِّن فى بداهة عقول المتقيدين بطور العقل. أما الكشف الذى ربما يستندون إليه فنرى بكل عجب أن كشفهم يقفو دائما آثار الفلاسفة وهم أئمة الصوفية الوجودية فى مسألة وحدة الوجود أيضا وإن كانت الطائفة المأمومة أدخلوا شيئاً من التعديل فى مذهب أئمتهم لكن لا يختفى من نظر العقل اليقظ أن مذهب الفلاسفة القائل بأن وجود الله عين ذاته المذكور فى علم الكلام أصل مذهب الصوفية الوجودية الذى لم يُعر المتكلمون اهتماما بذكره ولا بإبطاله فى عداد المذاهب المذكورة فى مبحث الوجود إلا قليل منهم كالعلامة التفتازانى الذى استوفى إبطاله فى « شرح المقاصد » على الرغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة الذى هو عندى رأس كل خطيئةِ المذهب الصوفى الوجودى .

فالعلامة التفتازانى ينعى بكل شدة على مذهب الصوفية الوجودية وفى الوقت نفسه يدافع بكل قوته عن مذهب الفلاسفة فى وجود الله . أما الصدر الشيرازى فيطرى كلا المذهبين فى « الأسفار » مع ما بينهما من التضاد والتنافى رغم تولد أحدهما من الآخر وهذا أعجب مما فعله التفتازانى .

نعم قد تراه يضطرب فى رأيه فيحمل على مذهب الصوفية الوجودية ويعبر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوفين كما سبق نقله مع ما علقنا عليه وقلنا إن هذا مذهب الطائفة الذين يكبرهم وزعيمهم ابن عربى فى « الأسفار » أيما إكبار . والفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة بعد اتفاق الفريقين على القول بكون حقيقة الله الوجود ، أن هذا الوجود محمول فى مذهب الفلاسفة على الوجود المجرد عن الماهية فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها ، وفى مذهب الصوفية الوجودية على الوجود المطلق فيعم وجود الممكنات أيضا ويكون كل وجود فى كل موجود واجب الوجود لأن واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه أينما كان كما اعترف به الفلاسفة أيضا عند أول وضعهم هذه المسألة .

وتراه يقول فى ص ٦٣ من « الأسفار » : « ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هى الوجود تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج والتركب فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجردَ المعروض فمحتاج ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود . وهـذا القول منهم [بكون حقيقة الواجب وجودا وليس هو الوجود الخاص] يؤدى فى الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود وأن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوًّا كبيراً لأن الوجود المطلق مفهوم كلى من المعقولات الثانية لا وجود لها فى الخارج » .

ثم أخذ يجيب عن دليلهم المردود . وقد علمت أن الوجود المجرد أيضاً لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق ، وقد علمت وستعلم أن مذهب الفلاسفة ينجر إلى مذهب الصوفية فإن بطل هذا لزم بطلان ذاك أيضاً . والمقصود هنا من النقل الأخير عن « الأسفار » تسجيل اعتراف الصدر الشيرازى ببطلان مذهب الصوفية الوجودية الذين يطريهم ومذهبَهم فى مواضع أخرى من كتابه وقد أوردنا نبذة كافية منها . فصاحب الأسفار إن لم نقل إنه متردد أو متناقض مع نفسه فى مذهب الصوفية فهو على الأقل أميَل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية .

والذى هو لباب الحق والحقيقة أن المذهبين كلاهما باطل وأن كلا منهما مبطل للآخر فلا يجوز الجمع بينهما ولا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصوفية أن يقول بمذهب الفلاسفة لأن هذا أصل ذاك وملزومه المنجر إليه بطبعه ولذا عُنينا بإبطاله أولا ونعيد الـكرة فنلخص المسألة :

مما يجب أن لا يبعد عن الذاكرة أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن وجود

الله عين ذاته أو زائد عليها نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود فقال المتكلمون معنى وجوب وجوده أن ذاته تقتضى اتصافها بالوجود وتستلزمه ففهم من منه أن ذاته علة لوجوده ثم اعتُرض عليه بأنه لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علة لوجودها. وبعد وجودها يكون القول بالعلية تحصيلا للحاصل . وإن شئت فقل إن العلة يجب تقدمها بالوجود على معلولها فإذا كان المعلول وجودَ العلة نفسِها لزم تقدم وجودها على وجودها وهو محال .

والحق عندي أنه لا معنى لإرجاع قول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده بل الواجب أن يقال إن وجوده ضرورى لوجود العالم ، غير معلّل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات والضرورات لا تعلل فقد قلنا إن سبب وجود العالم وجود الله أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب الذى انتهينا إليه لضرورة قطع الأسباب المستحيل تسلسلها إلى غير نهاية ، لكنا عدنا إلى طريق التسلسل المحال . فخلاصة ما ذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبيٍّ لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابى بأن يبين السبب لوجود الله لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى وهو محال كما قال «إميل سهسه فى ص ٣٠٢ مطالب ومذاهب» .

فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إنّيٍّ هو وجود العالم واحتياجُ وجوده إلى علة ولا نعرف وجود الله من طريق لِمّيٍّ أى من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه [١] ولذا قلنا . فيما سبق إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى الخلاف فى تعيين ماهية الله وعدم تعيينها فيعينها الفلاسفة على أنها الوجود ويبنون عليه علة وجوده بل وجوبِ وجوده لأن الوجود لا ينفك عن نفسه . ومن هذا يُعلم أن لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول

---

[١] الدليل اللمى ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان والدليل الإنى ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار .

بأنهم لايعرفون حقيقة الوجود الخاص الذى هو حقيقة الله عندهم، لايُسمع منهم إذ لولم يعرفوه لما عينوه على أنه حقيقة الله ولما بنوا عليه علة وجوده ، وإنما المتكلمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله و كفُّوا من جرائه عن بيان علة وجوده . هـذا هو التوجيه الصحيح لقول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله .

وقالت الفلاسفة معنى وجوب وجوده أن وجوده عين ذاته ، وكنت أود أن أرد مذهب الفلاسفة فى وجود الله تعالى إلى قاعدتهم فى صفات الله حيث يدعون عينيتها أيضاً لذات الله فينكرون الصفات زائدة على الذات ويقولون بترتب كل ما يترتب على صفاته لو كانت له صفات ، على ذاته فيأول الأمر إلى نفى صفات الله مع إثبات نتائجها ويزول بأس الإنكار على مذهبهم ، وكذا يكون الحال فى وجود الله مع ذاته فيأول إنكار زيادته على ذاته إلى إنكاره أى الوجود مع إثبات الذات وحدها وترتيب مايترتب على وجودها على الذات نفسها ، لا إنكار الذات وإثبات الوجود قائماً مقام الذات ؛ وهو الموافق لنسبة الزيادة المنفية إلى الوجود دون الذات، بل جواب الفلاسفة الوجوديين عن الاعتراض الوارد عليهم ، بحمل الوجود على معنى مبدأ الآثار ، معناه الرجوع من مذهب الوجود المجرد عن الماهية إلى الذات المجردة عن الوجود وقد أثبتناه فيما سبق ... كنت أود أن أرد مذهبهم فى وجود الله إلى مذهبهم فى صفاته وقد وجدت هذا القياس بين مذهبيهم فى الموضعين فى حواشى شرح المواقف بل فى كلام الـكلنبوى أيضا فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية فى غضون إطنابه لمناصرة مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله .. كنت أود ذلك لـكن الـكلنبوى نفسه والسيلـكوتى وغيرهما نقلوا عن الفلاسفة قولهم وتصريحهم بأن الله هو الوجود . فعلى هذا يكون المنفى فى دعوى العينية هو الذات أى الماهية والباقى هو الوجود . ويؤيده أيضا تصريحهم بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ، وهذا عكس ما كان فى ذات الله مع صفاته فلم يقل أحد من جانب الفلاسفة إن الله تعالى علم مجرد أو قدرة أو إرادة

مجردتان كما قالوا إنه الوجود المجرد ، فحينئذ تكون ذات الله عندهم هى الوجود ولاذات له غيره ، فكأنهم ليجعلوا الله واجب الوجود جعلوه عين الوجود وصرحوا بأنه حقيقته حتى يكون انفكاكه عن الوجود مستحيلا استحالة انفكاك الشىء من نفسه ، فلكل شىء ماهية ووجود زائد عليها إلا الله فإنه الوجود المجرد عن الماهية[١] .

فورد على مذهبهم أن الوجود ليس من الموجودات التى تقوم بذاتها لأن معناه الذى أعجبهم تضمنه لوجوب الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ، الكون فى الأعيان وهو معنى مصدرى غير قائم بذاته والله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود كما أن المطلوب من وجوب وجوده كونه موجودا بالضرورة لا كونه وجودا بالضرورة وقد سبق النقل عن « المواقف » أن الوجود ليس بموجود عند الفلاسفة فمن السخف الظاهر أن يجعلوا الله غير موجود بينما يجعلونه واجب الوجود .

وأجيب بأن الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ليس بمعنى الكون فى الأعيان بل بمعنى مبدأ انتزاع هذا الكون أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية . وفيه أن هذا الجواب رجوع عن مذهب الوجود المجرد عن الماهية أى الذات، إلى الذات المحضة المجردة عن الوجود كما هو مذهبهم فى صفات الله المنتفية فى ذاته . على أنه إذا غُيِّر الوجود الذى جعلوه حقيقة الله عن معناه الحقيقى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان والذى هو المراد بعينه فى قولنا إن الله واجب الوجود ، لاتستقيم دعواهم القائلة بأن اعتبار الوجود حقيقة الله يجعل انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشىء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بأبلغ وجه ، لأن الوجود المجعول حقيقة الله بعد تفسيره بالمعنى الغير المعروف منه لم يعد نفسَ الوجود المطلوب عدم انفكاكه من الله ؛ وعلى

[١] والصوفية الوجودية يوافقون الفلاسفة فى أن حقيقة الله الوجود إلا أنهم يطلقون هذ الوجود ولا يقيدونه بالتجرد عن الماهية.

أن الوجود مهما تكلفوا فى تفسير معناه ليجعلوه حقيقة الله ويستخرجوا منه وجوب وجوده فكل تلك المعانى يجرى فى وجود أى موجود كان ، ويترتب عليه أن يكون وجود جميع الموجودات إلها واجب الوجود فيخرج مذهب الفلاسفة عن نصابه وينقلب إلى مذهب وحدة الوجود ، وكل امتياز يُدّعى للوجود المجعول حقيقة الله على الوجودات السائرة زيادةً على الامتياز الذى يتضمنه نفس معنى الوجود والذى يوجد فى سائر الوجودات ، يكون دورا ومصادرة على المطلوب الذى هو كون الله واجب الوجود بفضل أن تكون حقيقته الوجود ، والمصادرة فى عكس ذلك أى كون الوجود المجعول حقيقة الله واجبَ الوجود بفضل أنه جُعل حقيقة الله ، فتأمل هذه النقطة مليا .

نعم للوجود معنى فسر به الوجود المجعول حقيقة الله أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية فهذا الوجود مع بقائه على معناه المعروف المطلوب لا يوجد فى الموجودات السائرة لاقتران الوجود فيها بماهية من الماهيات . لكن تفسير الوجود بهذا المعنى لا يكون دواءاً لأول اعتراض وارد على جعل حقيقة الله الوجود وهو أن الوجود ليس من الموجودات أو على الأقل ليس من الموجودات التى تقوم بذاتها فلا يصلح لأن تكون ذات الله عبارة عنه وخصوصية هذا الوجود التى ليست إلا فى تجرده عن الماهية لا تلافى هذا النقص فلا يكتسب الوجود الغير القائم بذاته حق القيام بذاته بفضل تجرده عن الماهية بل يزيده هذا التجرد نقصا لأن الوجود صفة تحتاج إلى ما يتصف بها وهو الماهية واحتياجه هذا هو منشأ عدم قيامه بذاته فإذا قُيد بالتجرد عن الماهية يتأكد له عدم القيام بذاته بله أن يحصل له حق القيام . وخلاصة هذا الكلام أن الوجود المجرد عن الماهية كما لا يوجد فى الوجودات الممكنة لا يمكن أن يوجد فى الله أيضا .

وقد أجاب الفاضل الكلنبوى عن الاعتراض المار الذكر على الفلاسفة بأن المراد من الوجود المجعول حقيقة الله ماصدق عليه الوجود لا مفهوم الوجود . والظاهر أنه

يُبقى الوجود على معناه المعروف المصدرى ويأخذ منه مصداقه . وجوابه ليس بشئ وإن اعتمد عليه قبله غيرُه من أنصار مذهب الفلاسفة كصاحب « الأسفار » لأن ماصدق عليه الوجود الذى هو على صيغة المصدر لا يكون إلا مايوافق مفهومَه المصدرى فى عدم الاستقلال والقيام بذاته ولا شك أن كل من يبحث فيما إذا كان الوجود موجودا أو قائما بذاته أو غير موجود وغير قائم ، فإنما يريد ماصدق عليه الوجود لا المفهوم الذى لا يكون إلا موضوعا للقضايا الطبيعية الخارجة عن مباحث العلوم .

وربما أجابوا عن الاعتراض المذكور بأن الوجود المجعول حقيقة الله تعالى وإن كان عبارة عما صدق عليه مفهوم لفظ الوجود الذى هو مفهوم مصدرى أعنى الكون إلا أن هذا كون خاص قائم بذاته لايقاس على أكوان الممكنات غير القائمة بذاتها كما قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد : « لم لا يجوز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما أى قائما بنفسه مقيما لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات » وليس مراده من اعتبار الوجود الذى هو حقيقة الله تعالى أحدَ معروضات مفهوم الوجود اعتبارَ حقيقته تعالى ذاتا هى معروض الوجود لا الوجود نفسه تأويلا للوجود بما قام به الوجود ، لأن هذا يرجع إلى جعل حقيقة الله موجودا لا وجودا وهو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين وأنصارهم وهم إنما يسعون لجعل الوجود نفسه موجودا فى حق الله بحجة انه وجود خاص مخالف لسائر الوجودات وكون خاص مخالف لسائر الأكوان وهذا الوجود الخاص معروض لمفهوم الوجود المطلق وهو عرض عام له .. قالوا إن الوجود المطلق مقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك لأنه فى العلة أقدم منه فى المعلول وفى الجواهر أولى منه فى العرض وفى العرض القارّ كالسواد أشد منه فى غير القار كالحركة بل هو فى الواجب أقدم وأولى وأشد منه فى الممكن فالوجودات الخاصة حقائق مختلفة يشتمل عليها الوجود اشتمال العرض العام على الحقائق المختلفة كالماشى بالنسبة إلى أفراد الماشى لا اشتمال النوع على

ما تحته من الحقائق المتفقة . فلا يكون الوجود المطلق ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة ولا يلزم تركب الواجب التى هو واحد من تلك الوجودات كذا فى شرح المقاصد .

وأنا أقول كون الوجود المطلق خارجا عن حقائق الوجودات مما يُقضى منه العجب إذ التشكيك فى الوجود إن سُلمت دلالته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات فلا تسلم دلالته على كون الوجود المطلق خارجا عنها غير ذاتى لها فإن لم يكن نوعا لما تحته من الوجودات فليكن جنسا كالحيوان فانه كلى مشكك يدخل فيه الفيل مع النمل والإنسان مع الحمار ومع هذا فهو ذاتى لكل منها غير خارج عن أضعفها أو أقواها أو أشرفها أو أخسها . وتمثيلهم بالماشى الخارج عن أفراده غير مستقيم فان أفراده إن لوحظت بزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الديك وتلك الحية فكون الماشى خارجا عنها مسلَّم أما إذا لوحظت بهذا الماشى وذاك الماشى وذلك الماشى وتلك الماشية أعنى المشاة الخاصة التى يمشى بعضها على بطنه وبعضها على رجلين وبعضها على أربع فلا بد أن يكون الماشى المطلق ذاتيا لكل منها غير خارج عن حقيقته بل الأوفق للممثل تمثيله بالمشى المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة الذى لا شك فى أنه ذاتى لها لا عرض عام خارج ، ومثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة والحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة فى السرعة والبطء والقوة والضعف والاستقامة والاستدارة كحركة الطائرة والسيارة والفرس والجاموس والذباب والقطار والرحى والأرض ومع هذا فكل من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلة تحت الحركة المطلقة التى هى كلية مشككة والحركةُ المطلقة رغم ما فيها من التشكيك أحق ما يكون ذاتيا لتلك الحركات فهى جنس داخل لا عرض عام خارج وماذا يكون ذاتيا للحركات الخاصة إن لم تكن الحركة المطلقة ؟ إذ لا شئ أقرب إلى الحركة من الحركة وكذا الوجود بالنسبة إلى الوجود . فادعاء كون الوجود المطلق عرضا عاما للوجودات الخاصة خارجا عن حقائقها

مما يستبعده العقول وإن ارتضاه فريق من العلماء الفحول مثل العلامة التفتازانى وغيره اتباعا للمحقق الطوسى . فاذن يكون الوجود الخاص الذى يزعمونه حقيقة الله داخلا تحت جنس الوجود ويلزم التركيب الذى لا يجيزونه فى حقيقة الله إذ لا وجه لشذوذ واحد من الوجودات فيخرجَ عن جنس الوجود المطلق ، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركا لفظيا أطلق على أمورمتباينة لاتجمعها جامعة معنوية.. وعندذلك لا يكون الوجود المطلق عرضا عاما أيضا للوجودات كما لا يكون جنسا لانتفاء العموم المعنوى عنه بالمرة. ولهذا اتفق الفلاسفة مع المتكلمين فى التنصيص على أن الوجود مشترك معنوى لا لفظى .

وأما ادعاء كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله قيوما أى قائما بنفسه مقيما لغيره موجودا واجب الوجود مخالفاً فى كل ذلك للوجودات الخاصة الأخرى، فلا وجه له أصلا وما ذكره العلامة التفتازانى فى توجيهه من أن هذا وجود خاص و كون خاص مخالف لسائر الوجودات والأكوان الخاصة ، لا يكفل له هذه الامتيازات مادام مندرجا البتة تحت الوجود المطلق الذى يأبى بمعناه المصدري وبما صدق عليه هـذا المعنى تلك المزايا . ومهما كان هذا الوجود وهذا الـكون مخالفاً لغيره من الوجودات والأكوان فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق لأن ما يأباه المطلق العام يأباه الخاص أيضا ولا يجوز فيه ما لا يجوز فى العام وإن كان الخاص قد يوجد فيـه ما لا يوجد فى العام بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود فى الخاص . فاذا لم يكن الوجود مطلقا موجودا قائما بنفسه ولم يتصور له ذلك بمقتضى صيغته المصدرية وما صدقت عليـه هذه الصيغة فلا يكون أىّ وجود موجودا قائما بنفسه وإن كان فلا يكون وجودا بل موجودا ، ولا كونا بل كائنا ولهذا تعجب الإمام الرازى بحق من أن العرض الذى بلغ من الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية لـكونه أمراً

إضافيا وهو الكون فى الأعيان ، كيف صار فى حق الواجب ذاتا مستقلة بنفسها غنية عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل ؟

أما قول العلامة عن تعجب الإمام هذا : « إنه أولى بالتعجب كيف صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام » فإنى أرده عليه على الرغم من أنى معترف ملء فمى بالعجز عن مباراة العلامة التفتازانى ومداناته فى المنزلة العلمية ، وليس بشىء ما ادعاه من أن الإمام لم يفرق بين مفهوم الوجود وبين معروض هذا المفهوم إذ لاشك أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود ليس معروض الوجود الذى قال عنه الإمام إنه عرض غير مستقل بالمفهومية ولو كان مراده ذلك كان معروض هذا العرض أى الوجودِ هو الموجود الذى لا كلام فى استقلاله بالمفهومية وإنما الكلام فى الوجود لا فى الموجود. فمراد العلامة إذن من معروض مفهوم الوجود ما صدق عليه مفهوم الوجود وما صدق عليه مفهوم الوجود لا يخرج من أن يكون وجودا أى عرضا غير مستقل بالمفهومية ، بل العرض الذى هو صفة الوجود عبارة عما صدق عليه الوجود والمفهوم أدون من العرض وأبعد من أن يكون مستقلا بالمفهومية . وأجلى دليل على أن تفسير الوجود بما صدق عليه الوجود لا يكفى فى جعله موجودا قائما بنفسه مقيما لغيره وجود هذا الماصدق فى وجودات الممكنات أيضا مع عدم كون شىء من تلك الوجودات وماصدقت عليه قائما ولا قيوما . ولعل العلامة الذى عاب الإمامَ بأنه التبس عليه مفهوم الوجود مع معروض هذا المفهوم التبس عليه معروض مفهوم الوجود الذى هو ماصدق عليه الوجود بمعروض هذا الماصدق الذى هو الذات المتصفة بالوجود . وإنى متعجب مثل الإمام وآسف زيادة عليه من كونى أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية[1] فداسوا فى سبيل

---

[١] أما ما رأيناه فى حواشى المرجانى على شرح الجلال الدوانى من إطالة الكلام للحط من سمعة الإمام بمناسبة هذه المسألة وقد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة تقليداً للمحققين مثل التفتازانى والدوانى وغيرهما ، فمجاوزة من المقلد للحد الذى وقف عنده المحققون من الأدب .

تأييد هذا المذهب كلّ قواعد العقل والمنطق (١) وحسبوا أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه .

ونحن لانسلم أولا بوجود الوجود المجرد عن الماهية فى الخارج فضلا عن أن يكون ذلك الوجود المجرد عن الماهية حقيقة الله فكأن وجود الله المجرد عن الله هو الله !! والله يلزم أن يكون موجودا لاوجودا إذ الوجود ليس بموجود وإذا وجد فلا يوجد إلا مضافا إلى شئ وقائما به وذلك الشئ هو الماهية فتكون الماهية المتصفة به موجودة ويكون الوجود قائما بها . فهذا طريق وجود الوجود والوجود المجرد عن الماهية لا يوجد أصلا لا قائما بنفسه ولا قائما بغيره . فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة إن الوجود الذى هو حقيقة الله وجود خاص مختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصة الأخرى قائم بذاته قيوم لغيره ينخدع السامع الساذج بهذا القول ويخضع لعظمة خصوصية هذا الوجود فيتصور له مالا يتصور لغيره مع أن هذا الوجود أيضا فرد من أفراد الوجود المطلق كسائر الوجودات الخاصة لا امتياز له عليها من خصوصية كونه حقيقة الله لأن كونه حقيقة الله لم يثبت بعد وهو أول المسألة المنازع فيها بيننا وبين خصومنا فهم يريدون أن يجعلوا فردا من أفراد الوجودات الخاصة حقيقة الله ونحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم فى أثناء هذا النزاع أن يدعوا للوجود الذى لم يثبت بعدُ كونه حقيقة الله

---

[١] حتى قال الكلنبوى كبير علماء الترك المحققين فى القرون الأخيرة فى حواشيه على شرح العقائد العضدية ص ١٩٩ : « لا حصة للواجب [على الرغم من كون حقيقته الوجود] من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان » وكفى هذا القول دليلا على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة من سخف التفكير وعسفه فى هذا المقام وقد كان الوجود فى مبدأ هذه المسألة المستفحلة وهو تفسير وجوب وجود الله ، على معناه المعروف أعنى الكون فى الأعيان فتولدت منه دعوى أن حقيقة الله الوجود ثم أسرف فى اللف والدوران لتمشية تلك الدعوى حتى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجعول حقيقة الله حصة من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فياله من ابتعاد آخر المسألة عن أولها .

امتيازَ الكائن حقيقةَ الله وإلا كان صنيعهم هذا مصادرة على المطلوب التي هى أكبر مغالطة يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة . وأصل المسألة أن موقفهم ليس موقفَ من علم حقيقة الله فاختار لها اسما هو الوجود الخاص فلو كان الأمر كذلك لامتاز هذا الاسم بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة ، وإنما هم عالمون معنى الوجود معجَبين به فتوهمين أنه جدير بأن يكون حقيقة الله ونحن لانسلم بهذه الجدارة وننبههم على نقص ظاهر فيه وهو عدم كون الوجود الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان موجودا مستقلا قائما بذاته فضلا عن أن يكون حقيقة الله الحى القيوم. فإن كان للوجود الخاص الذى يريدون أن يجعلوه حقيقة الله ميزة وخصوصية من نفسه تجعلانه موجودا قائما بذاته قيوما لغيره فليحدثونا عن ذلك فواجب المثبتين لجدارة الوجود بأن يكون حقيقة الله الكاشف عن سر كونه واجب الوجود، إثباتُ كون الله موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره ، بفضل كون حقيقته الوجود لا إثبات كون الوجود موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره بفضل كونه حقيقة الله الحى القيوم.

وليس لهم أن يستفيدوا أيضا فى تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص وجودا واجبا يمتاز بالطبع على الوجودات الممكنة لأن هذا أيضا لم يثبت بعد ولا يثبت إلا بعد تقرر كون حقيقة الله الوجود . فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود التى يمكنهم أن يحدّثوا عنها إلا كونه مجردا عن الماهية أو بالأصح إلا كونه مفروضا كذلك إذ لايمكن عندنا أن يوجد فى الخارج وجود مجرد عن الماهية ولو وجد على طريق فرض المحال فالوجود الذى هو غير مستقل بالمفهومية وغير موجود فى الخارج من حيث انه وجود لكونه من المعقولات الثانية ، لايزيده قيد التجرد عن الماهية شيئا يجعله موجودا مستقلا بالمفهومية على خلاف سائر الوجودات الخاصة ، بل الوجود المجرد الذى هو كون بلا كائن أولى بعدم الموجودية وعدم الاستقلال من الوجود المقترن بالماهية التى ربما يستفيد الوجود من مقارنتها فيصير موجودا بعد أن

كان وجودا غير موجود . أما عدم استقلال الوجود بالمفهومية وعدم وجوده فى الخارج فمعترف به عند أنصار مذهب الفلاسفة ، فقد صرح صاحب المواقف فى بحث الأحوال العامة بأن الوجود يتصف عند الحكماء بالعدم وأنه من المعقولات الثانية التى لاوجود لها فى الخارج . ونقل الفاضل السيلكوتى فى حواشيه على شرح المواقف فى المقصد السادس من بحث الماهية نقلا عن صاحب التجريد أن الوجود من المعقولات الثانية وقال الفاضل الكلنبوى فى حواشيه على شرح العقائد العضدية ص ١٩٦ فيما علقه على قول الجلال الدوانى عند تفسير وجوب وجود الله على رأى الفلاسفة القائل بكون وجوده عين ذاته : « فى هذا التحرير إشارة إلى دفع مايتوهم من أن الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وإن كان سائر أفراده قائمة بالغير »[1] وهذا التفريق بين ذاك الفرد الخاص وبين سائر أفراد الوجودات الخاصة تحكم محض كما عرفت تفصيله .

ومثله قول ذلك الفاضل ص ١٩٩ : « إن فى بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريحا بأنه مبدأ الممكنات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجودا لايقتضى

---

[١] وبهذا التصريح من الفاضل الكلنبوى يسقط جواب صاحب « الأسفار » على الاعتراض بأن الوجود معنى مصدرى غير موجود فى الخارج ، بأن ما لا يوجد فى الخارج مفهوم الوجود لا أفراده وسننقل جوابه مع الرد عليه ؛ بل يسقط أيضا جواب الفاضل الكلنبوى نفسه عن الاعتراض المذكور بأن المراد ما صدق عليه الوجود لا مفهومه ، لأن أفراد الوجود وما صدق عليه الوجود بمعنى واحد . ثم لاشك فى أنه إذا قيل بكون الوجود معنى قائما بالغير وأقره الفاضل المجيب ولو فى وجود الممكنات ، فهل يكون المراد من هذا المعنى القائم بالممكنات مفهوم الوجود أو نفس الوجود المعبر عنه بما صدق عليه ؟ وقد سبق منا نقل جواب الفاضل الكلنبوى .

كونه موجودا فى الخارج فإن وجود الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج فى التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا » فإنه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات أنها غير قائمة بذاتها بل غير موجودة فى الخارج فى التحقيق على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى أنه موجود قائم بذاته مبدأ للممكنات ، فلا يدلنا ذلك على أن حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته وجود خاص موجود فى الخارج قائم بذاته مخالفا لسائر الوجودات الخاصة ، بل يدل على أن حقيقته تعالى غير المعلومة يلزم أن تكون غير الوجود ، وقد سبق منا أنه لا تجوز الاستعانة بأدلة إثبات الواجب عند تفسير وجوب وجود الله بتعيين الوجود ماهية له ، وهنا نقول تأكيدا وتفصيلا لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة التى ضل فيها كثير من العقول الكبيرة :

لابد أن يكون المدعون للوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله امتياز الموجودية فى الخارج والقيام بذاته من بين سائر الوجودات الخاصة ـ بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواح أخرى... لابد أن يكونوا معوّلين فى دعوى الخصوصية الممتازة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى ونحن نراهم جد مخطئين فى هذا التعويل لأن الذى راق الفلاسفة وأنصارهم من الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ما رأوا فيه من أنه أقوى كفيل له بوجوب الوجود من حيث انه إذا كانت حقيقة الله الوجود يمتنع انفكاك الوجود منه امتناع انفكاك الشىء من نفسه وحقيقته . لكن هؤلاء الفارضين الله عبارة عن الوجود قد فاتهم أن فرضيتهم هذه توجب أن يكون الله وجودا ولا توجب أن يكون موجودا والحال أن وجوب الوجود المطلوب ثبوته لله وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا والوجود ليس من الموجودات بله أن يكون موجودا واجب الوجوب . فإذا قالوا إن هذا الوجود لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات فهو وجود موجود واجب الوجود كان هذا القول منهم مصادرة على المطلوب لأنهم كانوا

توسلوا إلى إيضاح أن الله تعالى موجود واجب الوجود بفرض أن حقيقته الوجود فاللازم على هذا أن يكون ما يكفل له الوجودية ووجوبها محض كون الوجود حقيقته من غير حاجة إلى شيء آخر ومعناه أن الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر أعنى كونه موجودا واجب الوجود من كون الوجود حقيقة الله فيما فرضوه لا أن الوجود الذى فرضوه أنه حقيقة الله يأخذ امتياز أنه موجود وأنه واجب الوجود من كونه حقيقة الله. والفرق بين هذين الأمرين مهم جدا إلى حد أن روح الخطأ فى مذهب الفلاسفة القائل بأن ذات الله الوجود ولا ذات له غيره يرتكز فى عدم الدقة إلى هذا الفرق المهم فهل ان الله تعالى موجود واجب الوجود لكونه وجودا أم ان الوجود الخاص المجعول حقيقة الله موجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله؟ فالأول قول الفلاسفة فى أول المسألة وهى تفسير وجوب وجود الله والثانى قولهم أخيرا فى ادعاء أن الوجود الذى فرض كونه حقيقة الله ممتاز بين الوجودات بكونه موجودا واجب الوجود، وجمع القول الثانى إلى الأول هو المصادرة والدور كما أن الاكتفاء بالأول هو القول بكون الوجود مطلقا واجب الوجود وهو مذهب وحدة الوجود. فإن كانت الفلاسفة الوجودية وأنصارهم الذين عبر عنهم الجلال الدوانى « بطائفة من محقق المتكلمين » لا يسرهم نقض مذهبهم بالدور والمصادرة فلابد أن يكونوا مضطرين إلى القول بوجوب الوجود مطلقا ويطرحوا حديث الوجود الخاص من البين، ولهذا قلنا من قبل إن مذهب الفلاسفة الوجودية إذا خلى وطبعه ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات لأن الوجود إن كان واجب الوجود كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما علات الفلاسفة أنفسهم فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود، وإن لم يكن الوجود واجب الوجود فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود، إذ لا معنى

لكون منشأ وجوب الوجود تجرده عن ماهية يضاف إليها لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا. أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أيّ وجود خاص كان فهو يفضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان فى مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهبَ، وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقة الله فرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة فى تصوير المسألة.

هذا تلخيص اعتراضى الذى يتضمن اعتراضات على مذهب الفلاسفة. وقد اعتُرض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته بالاتفاق. قال المحقق الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية عند قول المصنف «أجمع السلف وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة على أن النظر فى معرفة الله واجب»: «المراد بمعرفته التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية. وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين. ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة» فكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء القائلين باستحالة اكتناهه تعالى، بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية؟ وكيف يحكم الصوفية بأنه الوجود المطلق؟ وما أصدق قول من قال:

تبارك الله وارت غيبَه حجب فليس يعرف غيرُ الله ما الله؟

وقد أجاب العلامة التفتازانى عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص. وأنا أقول إن كانوا يعلمون كنه الوجود فلايجوز كونه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته وإن كانوا لا يعلمونه فكيف يجترئون على أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود

الخاص، وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه . هذا ، مع أنى أعلم أنهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبله الوجود وحتى انهم علموا كونه معنى مصدريا غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستعانوا باختصاصه بالله ليجعلوه موجودا قائما بذاته مقترفين فى هذه الاستعانة أيضا خطأ كبيرا آخر . ومن هذا يُعلم أيضا أن ما يدعون فى غضون كلماتهم المضطربة من أن الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المعلوم الوحيد والرائق الوحيد والمعنى الحقيقى الوحيد للوجود ، غير مسموع .

وهذا الاعتراض عام الورود على مذهبى الفلاسفة والصوفية معا فى حين أن الاعتراض الأول الكبير الذى خصنى ربى بالهامه وأنا أجله عن أن تكون حقيقته الوجود وإنما الوجود خزينة جوده كما أن العدم منبع تلك الخزينة ، مصوّب على الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين . وليس للصوفية إزاء الاعتراض الثانى أن يتعللوا بحديث الوجود الخاص الذى تعلل به أنصار مذهب الفلاسفة والذى جعله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد جوابا عن كل اعتراض ورد على هذا المذهب ، وقد عرفت مبلغ قيمته . وكون المراد من الوجود المجعول حقيقة الله تعالى هو الوجود المعروف المعنى أظهر فى مذهب الصوفية منه فى مذهب الفلاسفة وإلا فمن أين كانت الصوفية يعلمون أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله مع أن الوجود الذى يعلمون وجوده فى كل موجود هو الوجود الذى يعرفه كل أحد وهو الوجود بمعنى الكون فى الأعيان . ومع هذا فالمعروف أن الوجود المجعول حقيقة الله فى مذهبى الفلاسفة والصوفية الوجودية لا اختلاف فيه بين الفريقين إلا بأن يكون وجودا مطلقا عند الصوفية أو وجودا خاصا مقيدا بالتجرد عن

الماهية عند الفلاسفة ، لا بأن يكون وجودا مطلقا معلوم الحقيقة أو وجودا خاصا غير معلوم الحقيقة .

* * *

وهناك دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة وهى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود وبطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصوفية لأن اشتراك الفلاسفة فى تلك الدعوى ينافى تخصيصهم الموجودية فى الخارج والقيام بالذات للوجود الخاص الذى جملوه حقيقة الله وينقض أساس كل ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم كما ترى ذلك جليا فى كلام العلامة التفتازانى . واشتراكهم فى هذه الدعوى يدل على أن مزية الوجود فى الخارج والقيام بالذات ما أتت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته بل من كونه وجودا . وقد قال أنصار الصوفية الوجودية الذين هم أحق بأن يكونوا أصحاب تلك الدعوى إن الوجود ليس معناه المتصف بالوجود على أن يكون الوجود صفة للموجود بل الأمر بالعكس أعنى أن الوجود صفة للوجود الذى هو الذات القائمة بنفسها كما فى رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى . وأنت ترى كيف انهم شوشوا الحقائق المعروفة على العقول ؟ فهل ترى أن الفلاسفة ولاسيما أنصار مذهبهم يشتركون مع الصوفية فى تشويش هـذه الحقائق أيضا ؟ مع أن القول بكون الوجود موجودا بنفسه والموجود موجودا بالوجود يستتبع القول بأن الوجود أصل والموجود تابع له فى الموجودية كالصفة التابعة لموصوفها ، بل القول بأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود هو تأليه الوجود مطلقا بجعله واجب الوجود طبقا لقول الصوفية الوجوديين فكيف إذن يقول به الفلاسفة الذين حصروا الألوهية فى الوجود الخاص ؟ وكيف يقول به العلامة التفتازانى الذى أقام فى شرح المقاصد حربا شعواء على مذهب وحدة الوجود الصوفى ؟ ولا يمكنهم أن يعتذروا بأن الوجود الذى

هو موجود بذاته والموجود موجود به هو ذلك الوجود الخاص لأن كون الوجود ـ أى موجود كان ـ موجودا بالوجود الخاص الذى هو الله على معنى أن الوجود الذى فى الموجود وجوده لا وجود الموجود نفسه ، هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه الذى يفر منه الفلاسفة وأنصارهم لاسيما العلامة التفتازانى بكل ما لديهم ولديه من قوة وحيلة . ويؤيد ما قلنا تمثيلهم الآتى بالضوء والمضئ لأن القول بكون الضوء يضئ بذاته والمضئ يضئ بالضوء معناه أن الإضاءة التى فى المضئ هى للضوء لا للمضئ .

وكل ما بعثهم على دعوى أن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود هو السعى لإقناع الناس بأن الوجود أحق باسم الموجود من الموجود فاختلقوا له حجة هى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود ثم اختلقوا له مثالا فقالوا كما أن المضئ كالشمس مضئ بالضوء والضوء مضئ بنفسه . وأنا أذكر لهم أمثلة على غرار مثالهم إن أعجبتهم وهى أن الضاحك ضاحك بالضحك والضحك ضاحك بنفسه والماشى ماش بالمشى والمشى ماش بنفسه والمقتول مقتول بالقتل والقتل مقتول بنفسه !! والصواب أن الوجود وجود لا موجود والضوء ضوء لا مضئ وإن غلط فيه كثير من أفاضل العلماء المحققين كالتفتازانى والسيلكوتى وغيرهما كما أن الضحك ضحك لا ضاحك والمشى مشى لا ماش والقتل قتل لا مقتول ولا قاتل [1] وقد قال علماء الطبيعة « إن المضئ على نوعين مضئ بالذات ومضئ بالواسطة فالمضئ بالذات هو

[١] ومن هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد فيما كتبه رداً على « تهافت الفلاسفة » للامام الغزالى ص ٧٩ عند تأييده لقول الفلاسفة بأن صفات الله عين ذاته وتصحيح ما فرعوا عليه من حمل العلم مثلا على الله حمل مواطأة : « إن العالم إن كان عالما بعلمه فالذى يكون به العالم عالما أحرى أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد » لأنه يوجب أن يكون الضحك أحرى أن يكون ضاحكا من الضاحك والمشى أولى من الماشى أن يكون ماشياً .

الذى يتولد فيه الضوء كالشمس والمصابيح والمضىء بالواسطة هو الذى يأتيه من غيره ثم ينعكس عنـه كالأرض والقمر وكل جسم مرئى بالانعكاس » وقالوا « إن الضوء نفسه لا يُرَى وإنما الذى يرى هو الأشياء التى تعكسه فلو لم يكن على سطح الأرض وفى الجو ماينعكس ضوء الشمس لما كان هناك نهار ولو تصور الإنسان أنه صعد بالنهار حتى خرج عن جو الأرض وفارق غلافه الهوائى لوجد نفسه فى ظلام حالك أمامه جسم منير هو الأرض والظلمةُ الحالـكة خارجَ هذا الجو رغم الضوء الذى يخترق الفضاء لازمةٌ لخفاء الضوء فى ذاته وإذا تذكرنا أن الضوء هو اهتزازات أثيرية وأن الأثير نفسَه لا يرى زال عنا العجب الذى يعترينا عن سماعنا بخفاء الضوء » .

ومن هذا البيان يعلم أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئا لا يعلمون خفاءه فى ذاته إلى حد أنه لا يرى وليس المضىء إلا حامل الضوء أو عاكسه وهما مرئيان بل المرئيان الوحيدان . فلو كان الضوء مضيئا بنفسه والوجود موجودا بنفسه لما احتاج الضوء إلى محل يحمله أو يعكسه ولـكان الوجود واجب الوجود على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص الذى هو الله عند الفلاسفة بل يعم كل وجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية الذى لا يتفق مع مذهب العقل .

وكما لا صحة لـكون الوجود موجودا بنفسه لا صحة أيضا لـكون الموجود موجودا بالوجود ، الذى هو الشطر الثانى من شطرى الدعوى الفارغة المذكورة التى يُعنى بها مدّعوها من الصوفية والفلاسفة وأنصارهم (١) وربما يقولون فى التعبير عن تلك الدعوى إن الموجود يحتاج فى تحققه إلى الوجود ولا يحتاج الوجود فى تحققه إلى شىء كما ذكره

---

[١] ولذا قال بهمنيار تلميذ ابن سينا فى « التحصيل » إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشىء فى الأعيان لـكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل » وإن كان صاحب « الأسفار » تكلف لتأويل هذا الـكلام .

العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وارتضاه مع أن الوجود هو التحقق نفسه[١] فيكون معنى قولهم إن الموجود موجود بالوجود أنه متحقق بالتحقق أو أن تحققه يحتاج إلى تحققه.

اعلم انى لم أر فيما رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بيانا كاشفا عن حقيقة مذهبهم مثل ما رأيت فى « الدرة الفاخرة » للعالم الكبير والأديب المشهور عبد الرحمن الجامى ورسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى وأظنه العالم الأديب المعروف صاحب « الكشكول » و « المخلاة » وما رأيت مثلهما ـ وهما يمزجان أدلة مذهب الصوفية الوجودية بأدلة مذهب الفلاسفة ـ محاميا حاذقا يحامى عن المذهب الوجودى الجاهلى فى أسلوب علمى ، حتى الصدر الشيرازى صاحب « الأسفار » فى اطنابه وتبجحه وإعجابه بنفسه لا يعدلها فى المحاماة. وإنما عبرت عن مذهبهم بالمذهب الجاهلى لأن هذا المذهب الذى لا أشك فى بطلانه ـ ولا يشك مثى الذين أسس هذا المذهب على مذهبهم أعنى الفلاسفة وان كان مذهبهم أيضا باطلا ـ والذى أربأ بالمسلمين وأحذرهم أن يعتقدوه حقا ويظنوه مذهب أولياء الله العارفين ، فهو إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام أو شعوذة مختلقة من أدعياء الولاية فجهالة فى غاية الجهالة والذين يتكلمون عن ذات الله فى هذا الصدد ويحسبونه هينا فأقل ما يقال فيهم أنهم ما قدروا الله حق قدره. وها أنا أنقل أقوى حجج كل من أقوى المحامين عن المذهب المذكورَين :

قال العاملى : « فصل فى تفصيل مذهبهم فى مسألة الوجود ، قالوا من المعلوم أن لا شىء أقرب إلى الوجود بل إلى كل شىء من نفسه فإن الحالة الحاصلة من مصاحبة الشىء ومجاورته أولى حصولا لذلك الشىء نفسه فإن المفيد لا يفيد إلا ما فيه فلا شىء

---

[١] حتى إنهم أنفسهم كثيرا ما يقولون فى إقناع غيرهم بكون الوجود موجودا إنه نفس التحقق مع أن التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود.

أقرب وأولى للموجودية من الوجود كما لا شيء أقرب وأولى للمعدومية من العدم . فحقيقة الوجود المطلق مع إطلاقه وإحاطته بكل الموجودات موجود بالذات واجب وجوده ممتنع عدمه ولا يمكن أن لا يكون موجودا كما لا يمكن أن لا يكون وجودا » .

أقول ولذا ادعى الصوفية الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل لعدم إمكان أن يكون الوجود عندهم غير موجود ، وكانت هذه العقلية من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة الوجودية إلى « الوجود » لحد أن جعلوه حقيقة الله وإن افترق الفريقان بعد هذا الاتفاق فتراجعت الفلاسفة إلى الوجود المجرد عن الماهية وأطلق الصوفية العنان . وادعت الصوفية أيضا الاستغناء عن توحيد الله إذ لا موجود غير الوجود .

ثم أقول استدلالهم على أن الوجود موجود ولا يمكنه أن لا يكون موجودا، بأن الوجود أقرب شيء وأولاه بالموجودية بناء على أن الوجود هو الموجودية نفسها ولا شيء أقرب وأولى بالشيء من نفسه ، مغالطة لا تفر من دقيق النظر إذ لا ينفعهم القرب ولا الاتحاد بين الوجود والموجودية فى إثبات المطلوب الذى هو كون الوجود موجودا وعدم إمكان أن لا يكون موجودا ، وليس المطلوب إثبات كون الوجود موجودية بل إثبات كونه موجودا ولو كان فى استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الموجود لنفعهم، فالمطلوب غير ثابت والثابت غير مطلوب . فقد تبين أن ما أتى به المحامى الفاضل فى إثبات كون الوجود موجودا خارجيا بل موجودا واجب الوجود أى موجودا لا يمكن أن لا يكون موجودا ، مما يجذب السذج ولا يروج عند الناقد البصير وإن كان المستدل ساقه كدليل ناصع لا يجاب عنه . وفضلا عن هذا فدليلهم يرينا جليا أن الوجود الذى يطلقونه على الله ويجعلونه عين ذاته وحقيقته هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود ويعرف الناس معناه بالبداهة أعنى به ضد العدم وأعنى به المعنى الانتزاعى القائم بالموجود ، غير القائم بذاته ، وقد سجلوا على معناه المصدرى حيث جعلوه نفس الموجودية .

وقال الفاضل الجامى : « لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه فلا يخلو إما أن يكون حقيقته الوجود أو غيره ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده إلى غير هو الوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعين أن يكون حقيقته الوجود[1] فإن كان مطلقا ثبت المطلوب وإن كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخلا فيه وإلا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض هو الوجود والتعين صفة عارضة » .

ونحن نقول أولا هذا يشبه كل الشبه ماذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد دفاعا عن مذهب الفلاسفة : « وحين اعتُرض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها [وهو يعنى حقيقة الله] أمرا غير الوجود ، أجابوا بأن المتحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود فى التحقق إلى الوجود ضرورى » فأنت ترى كيف يتحد مذهبا الصوفية والفلاسفة فى طريق الدفاع وكيف يقلد الصوفية الفلاسفة فى أقوالهم واستدلالاتهم النظرية والناس يحسبون أنهم عندما يتكلمون فى مسألة وحدة الوجود التى هى مسألة وراء طور العقل يتكلمون عن كشف وقداسة .

ثم نقول ردا لقوله «ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده إلى غيرٍ هو الوجود» : لا يحتاج أى شىء فى وجوده إلى الوجود حتى يصح أن يقال لو كان الله غير الوجود لاحتاج فى وجوده إلى غير هو الوجود وحتى يكون هذا الاحتياج ضروريا . بل الموجودات غير الله تحتاج فى وجودها إلى الموجد ، أما الوجود فلا يحتاج إليه أىٌّ موجود ليكون موجودا وإلا لزم تقدمه بالوجود على وجوده ، لأن الوجود المفروض كونه محتاجا إليه هو وجوده لا وجود

---

[١] الحقيقة فى كلا الموضعين وقعت فى النسخة التى رأيناها غير مضافة إلى الضمير والظاهر أنه غلط مطبعى وصوابه ما ذكرنا .

موجود آخر والمحتاج إليه يلزم أن يتقدم على المحتاج ، فلو كان الوجود محتاجا إلى وجوده ليكون موجودا لزم تقدم وجوده عليه وكان وجوده بعد وجوده تحصيلا للحاصل [1] .

ثم إن الوجود لا استقلال له بالوجود حتى يكون الوجود محتاجا إليه ولا يكون هو محتاجا إلى أى شىء بل الوجود يحتاج إلى ذات الموجود ليقوم بها وهم يعكسون الأمر فيقولون بقيام الموجود بالوجود ويقولون بأن الموجود هو الوجود والموجود غير موجود . وإنى أبين لهم منشأ الغلط فى ظنهم الوجود موجودا إلى حد أنه يستحيل أن يكون معدوما [2] وإلى حد أنه الله سبحانه وتعالى من جراء استحالة كونه معدوما :
فأقول مم علمتم وجود الوجود ؟ لاشك أنكم علمتموه من وجود الموجودات ولستم علمتم وجود الموجودات من وجود الوجود ، فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها وفرضنا أيضا عدم وجود الله أو بالأصح عدم العلم بوجوده لعدم الدليل على وجوده وهو وجود الموجودات ، فعند ذلك لاشك أنه يذهب الوجود ويزول مع زوال

---

[١] فالموجود الممكن يحتاج إلى الموجد ليجعله متصفا بالوجود ولا يحتاج إلى الوجود ليجعله متصفا به ، إذ الجاعل أى العلة الفاعلية هو الموجد لا الوجود . نعم يصح أن يقال إن الموجود يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته من غير أن يكون هذا احتياجا له فى ذاته وماهيته بل فى تسميته موصوفا بتلك الصفة ويفوقه احتياج الصفة إلى موصوفها لتقوم به وكل من الموصوف وهو الماهية والصفة أى الوجود غير موجود قبل اقتران أحدهما بالآخر بجعل من الموجد ، وبعد الاقتران فالموصوف بالوجود موجود ووجوده غير موجود كما كان قبل الاقتران لئلا يلزم التسلسل فى وجود الوجود .

لا يقال كيف يكون المركب من المعدومين فى ذاتهما وهما الماهية والوجود ، موجوداً بعد اقتران أحدهما بالآخر ؟ لأنى أقول نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء إلا قوله لها كونى فتكون ومذهبنا فيه الخلق من عدم لا تأليف موجود بموجود أو موجود بمعدوم مثل صانعى البشر .

[٢] وقد سبق أن الوجود من المعقولات الثانية التى لا يحاذيها أمر فى الخارج أى من الأمور الاعتبارية .

الموجودات [1] فلا يمكن الوجودى أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة إن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا . فالذى يغر الوجودىّ ويحمله على القول بوجود الوجود وامتناع عدمه حتى يتخذه إلها واجب الوجود هو وجود الموجودات لا وجود الوجود نفسه أما هو فمعدوم لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعا لوجود الموجودات وانتزاعه عنها بله أن يكون موجودا يمتنع أن يكون معدوما .

نعم ههنا نقطة فى غاية الدقة وهى أن الوجود الذى ليس بموجود فى الخارج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع أن يكون معدوما بل لأنه مفهوم ذهنى وماهية من الماهيات لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشىء عن نفسه أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشىء من نفسه حقيقة معترَف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد إنه كان أول دافع لهم إلى الاغاليط والأضاليل التى اطلع عليها قارىء هذا الكتاب ، وهذا المبدأ أعنى مبدأ امتناع سلب الشىء عن نفسه مبدأ فى غاية الصحة ومن مبادىء العقل الأولية إلا أن الوجوديين غلطوا فى تصوير المسألة فحكموا بامتناع كون الوجود معدوما مع أن سلب الوجود عدم لا معدوم وامتناع كونه معدوما غلط من امتناع كونه عدما كما أن ضرورة كون الوجود موجودا غلط من ضرورة كونه وجودا فالوجود ضرورى أن يكون وجودا كما أن الإنسان ضرورى أن يكون إنسانا . والفرس فرسا والحجر حجرا والأرض أرضا والسماء سماء والعلم علما والجهل جهلا والظلام ظلاما والضوء ضوءاً فكل شىء ضرورى أن يكون ذلك الشىء ومستحيل أن لا يكون وإنما يلزم الدقة فى ضرورة ثبوت الشىء لنفسه وامتناع سلب الشىء عن نفسه ، إلى تثبيت نفس الشىء

---

[١] ولذا قال « أميل سەسه » كما فى مطالب ومذاهب ص ٣٠٢ : « إن عقولنا وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارهما معا » .

من دون أدنى تغيير فيه كأن يقال مثلا عن الوجود أنه موجود وعن الضوء أنه مضىء مع أن الموجود ليس نفس الوجود والمضىء ليس نفس الضوء . وليس معنى كون كل ماهية تلك الماهية بالضرورة أن الماهيات غير مجعولة والمجعول وجودها بل معناه أن كون الشىء ذلك الشىء مستند إلى مبدأ العينية الذى هو من المبادىء الأولى البديهية والذى استحالة التناقض راجعة أيضا إلى ذلك المبدأ لتضمن كون الشىء ذلك الشىء عدم كونه غيره فكون الشىء ذلك الشىء ضرورى ومستغن عن الجعل كتحصيل الحاصل ولا ينافيه كون الماهيات نفسها مجعولة لأن هذا جعل الماهية لا جعل الماهية ماهية .

وترى الصدر الشيرازى فى « الأسفار » ملأ عشرات أو أكثر من الصفحات الكبرى فى بحث الوجود والماهية أتى فيها بما لا يسمن ولا يغنى غير زبد يذهب جفاء ولا ينفع الناس وغير ما يكرر فى أثنائها من تمدح وتبجح وقدح فى علماء أصول الدين ومذاهبهم فى شكل بذىء ينم على معاداة غير الشيعة والفلاسفة من أهل السنة والمعتزلة.

والرجل مصر على دعوى أن الوجود موجود بل هو الموجود الوحيد حتى إنه يزيد على مذهب أئمته الفلاسفة — فى حين أنهم لا يدعون بصراحة كون وجود الممكن موجودا وإن كان اشتراكهم مع الصوفية فى القول بأن الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه يقتضى ذلك أيضا — فيدعى أن الموجودية منحصرة فى الوجود سواء كان وجود الواجب أو وجود الممكن ، والماهيات ماشمت رائحة الوجود ولا تشمها أبدا اللهم إلا أن تكون موجوديتها بموجودية الوجود لا بموجوديتها أنفسها وهى أى الماهيات غير مجعولة وليس من شأنها أن يتعلق بها الجعل وإنما المجعول الوجود بمعنى أنه أثر الفاعل بالذات وهو عنده يتقدم فى الخارج على الماهية وهى تتبعه عكس مايزعمه الجمهور وإن كانت هى متقدمة عليه فى الذهن .

ثم إن الوجود الذى يلح الرجل فى دعوى كونه موجودا غير الوجود بالمعنى

المصدرى الذى يعترف بعدم موجوديته ويعبر عن الوجود الأول بالوجود الحقيقى وعن الثانى بالوجود الانتزاعى ولا يعترف باندراج الحقيقى تحت الانتزاعى لا على أنه ذاتى للحقيقى ولا على أنه عرضى، مخالفاً فى ذلك لأنصار الفلاسفة الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما للوجود الخاص الذى هو عين ذات الله.

ومما يفترق به صاحب « الأسفار » عن الفلاسفة مع كونه لا يتخذ مذهباً لنفسه غير مذهبهم ، أن وجود الممكنات أيضا عين ذواتها، وليس معناه أنه يختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، حاشا الصدر الشيرازى أن يُدخل نفسه فى عداد الأشاعرة علماء أهل السنة الذين لا يخاصم طائفة مخاصمته إياهم، وإنما معناه أن الوجود فى الخارج والمجعول بالذات هو وجود الممكن ولا وجود للماهية غير اتحادها مع هـذا الوجود الموجود المجعول..فهى لا تزال معدومة حتى بعد أن جُعل وجودها فصار موجودا، ولا مانع من أن يتحد الوجود الموجود مع الماهية المعدومة بل يلزم كون أحد طرفى المتحد معدوما ولا يجوز اتحاد موجود بموجود كما بينه فى كتابه.

وأنا أقول مسألة الوجود مَوحِل إن كان ارتطم فيها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصار كل من الطائفتين فصاحب الأسفار الذى هو نصيرهما معاً وَاحَلَهم فوحلهم حتى وقع فيها إلى محل الغرَق من جسمه وعقله، وقد وقعتُ فى لجب من العجب لما تعقبتهم فى دعوى أن الوجود موجود بل لا أحق منه بالوجودية ، تلك الدعوى الطويلة العريضة . ولم يشذ أحد من الفلاسفة والصوفية الوجودية إلا الشهاب السهروردى شيخ الفلسفة الإشراقية وصاحب « التلويحات » و « المطارحات » و « المشارعات » شذ عنهم فلم يقبل رحمه الله كون الوجود موجودا.

ومدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم هـذا أن يكون للوجود وجود

فيتسلسلَ الوجودات، فيقولون لا وجود للوجود لأنه موجود بنفسه لابالوجود والذى له وجود هو الوجود لأنه موجود بالوجود . فأقول رادًّا عليهم وخطاباً للقارئين هل سمعتم رحمكم الله موجودا لا وجود له[1]؟ ومن هـذا يلزم أن يُفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه فإن كان الموجود موجودا بالوجود والوجود موجودا بنفسه لزم أن يكون الوجود غير الموجود أو لزم أن يكون الوجود الذى هو موجود بنفسه موجودا بالوجود وهذا خلف .

ثم إنهم من شدة غفلتهم يقولون عند ما يسعون لإعظام الوجود واحتقار الموجود إن الوجود موجود بل هو أولى من الموجود بأن يكون موجودا.. وكان الواجب عليهم أن يذكروا فى مدح الوجود لفظا غير الموجود الذى احتقروه وفضلوا الوجود عليـه وإلا كان معنى قولهم هـذا أن الوجود أولى من الموجود بأن يكون محتقرا وهذا خلف آخر .

وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذى يعبر عنـه « بالموجود » بمعنى الموجود بالوجود أو المتصف بالوجود[2] معدوم، إذ الماهية معدومة عنده ولا تزال معدومة بعد اتحادها بالوجود الموجود .. فبالنظر إلى ادعاء هـذا الرجل يشتد الخلف فى استعمال لفظ « الموجود » لمدح الوجود فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بالموجودية أنه المعدوم الوحيد !! فإذا لم يكن الموجودات موجودات فليبحث

---

[١] لا يقال سبب كون الوجود موجودا لا وجود له أنه عين الوجود كذات البارى تعالى الغنية عن صفة الوجود لكونها عين الوجود، لأنى أقول وهذا أى كون ذات الله عين الوجود زعم الوجوديين أيضا. ثم إن اعترافهم بعدم وجود الوجود لكونه عين الوجود أجلى دليل على أن الوجود ليس بموجود وإنما هو وجود فقط .

[٢] على أن صاحب الأسفار لا يقبل اتصاف الماهية بالوجود لاعتباره أصلا واعتبارها تبعا .

هواة الوجود وغواته عن كلمة غير « الموجود » يُفهمون بها أهمية الوجود فى الموجودية بالنسبة إلى الوجود . وقولهم لا عبرة بالتعبير اللغوى لا يجديهم نفعا فى عجزهم عن التعبير .

وصاحب الأسفار حين يدّعى عدم الماهيات حتى بعد وجودها بوجود أفرادها يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود الذى هو يختاره أيضا على الرغم من تضاد المذهبين بعضهما مع بعض كما عرفت مما سبق وإن كان مذهب وحدة الوجود مشتقا من مذهب الفلاسفة.. فزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الجمل وذاك الشجر وهذه الشمس وذاك القمر كل من ذلك ليس بموجود عنده وإنما الموجود وجودها . لكن وجود زيد مثلا إن كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد نفسه موجودا لكونه موجودا ولكونه ماهية، فلا يكون شىء أغرب من هذا.. فإذا سألنا القائل بهذ القول لمن هذا الوجود الذي هو موجود ؟ يكون جوابه طبعا : لزيد ولكن زيدا لما لم يكن هو نفسه وجودا بل موجودا وماهية وبالأوضح فرداً من أفراد الحيوان الناطق الذى هو الماهية النوعية للإنسان ، يلزم على رأى هذا القائل أن لا يكون موجودا لكونه موجودا ولكونه ماهية . وكونُ الأشياء معدومة والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فالموجود عندهم غير الوجود.. إلا أن هذا الوجود الذى هو الموجود الوحيد عين ذات الله، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله أو بالأصح سوى وجودٍ هو الله . أما صاحب الأسفار الذى يتمذهب بمذهبى الفلاسفة والصوفية معا ويعترف بوجودات للأشياء موجودات مثل الوجود الذى هو الله فكأنه مشرك بالله الذى هو الوجود وجوداتٍ غيرَه ، ولهذا كان الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بنفسه وذاته بلزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود واجبَ الوجود إذ لا معنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته.. وقد أورد شيخ الإشراقيين هذا

الاعتراض على أصحاب تلك الدعوى كما أوردته أنا عليهم فيما سبق ، لا محيص عنه ولا مخلص، أليسوا هم أنفسهم القائلين بأن الوجود متضمن لوجوب الوجود لاستحالة انفكاك الشىء من نفسه ؟ ولذا جعلوه حقيقة الله ، ومن هـذا كان اعتبار المجعول فى الممكنات هو الوجودَ لا الماهيات تناقضاً آخر من صاحب الأسفار إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجب مجعولا [١] ولا يمكنه التفريق بين وجود الله ووجود الممكنات فى تضمن الوجوب لاسيما بعد تصريحه بأن الله هو الوجود كله كما أن كله الوجود ، مهما سعى فى هذا التفريق بقوله ص ٨ :

« معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل . ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما فى الواجب أو بفاعل كما فى الممكن ، لم يفتقر وجوده إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل فى وجوده واتصافه بالوجود » .

لأن لنا أن نقول ماذا هو الباعث على هـذا التفسير الفارق بين وجود الواجب ووجود الممكنات ؟ ومن أين عرف أن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى الفاعل ؟ بل من أين عرف وجود واجب الوجود ؟ فلاشك أنه

---

[١] ومما يوجب كون وجودات الممكنات التى اعترف بها صاحب الأسفار موجودات مع القول بأن الوجود موجود بنفسه ، واجبات من غير فرق بينها وبين وجود الله ، أن وجود الممكن فى رأى صاحب الأسفار عين ذاته مثل وجود الله ، فهل يكون وجوب وجود للشىء أكمل من كون ذاته الوجود نفسه لا ينفك منه إلا إذا أمكن انفكاك الشىء من نفسه ؟ فبعد القول بأن الوجود موجود بنفسه فكل ما يكون الوجود عين ذاته يكون موجودا واجب الوجود سواء فيه الواجب والممكن ، حتى إنه لا محل على هذا للتعبير عن الممكن بالممكن لكون الوجود الذى هو الواجب عين ذاته .

فمذهب صاحب الأسفار يفترق عن مذهب الفلاسفة وعن مذهب وحدة الوجود الصوفى ، فهو مذهب تعدد الآلهة بعدد الموجودات ومذهب اجتماع النقيضين من الموجود الواجب الممكن ومن الوجود الواجب المجعول .

استنبط من الوجود نفسه بدعوى أن الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه فلا يقبل العدم ويكون واجبَ الوجود بالضرورة وليست هـذه دعوى صاحب الأسفار فقط بل دعوى جميع الوجوديين من الصوفية والفلاسفة وأتباعهما المفتونين بفتنة الوجود والمجنونين بجنته وصاحب الأسفار أشدهم جنونا وغرورا . فإذا كان الوجود يستلزم بطبعه ومن حيث هو، الوجوبَ فيلزم أن لا يكون فى هذا فرق بين وجود الله ووجود الممكنات اللهم إلا إذا كان منشأ الوجوب فى وجود الله اختصاصَه بالله الواجب ، لكن هذا هو الدور والمصادرة والرجمة القهقرية التى طالما صدمنا بلزومه الوجوديين والتى أكبر ناحية ضلالهم فى هذه المسألة غفلتُهم عنها ، فبينما هم يتوهمون سر وجوب وجود الله فى نفس الوجود وفى كونه هو حقيقة الله بناء على توهم آخر منهم وهو أن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشىء من نفسه .. وبالاختصار بينما هم يبنون وجوب وجود الله على كون حقيقته الوجود تراهم يعودون فيبنون كون الوجوب فى وجود الله على كون هذا الوجود حقيقة الله وهل هذا إلا دور خفى عليهم مع ظهوره لكونهم مصابين بدوار من داء الوجود .

ولا يقال كون الله واجب الوجود ثابت بادلة إثبات الواجب وبه تنحل مشكلة الدور . لأنا نقول معلوم عندنا أن كون الله تعالى واجب الوجود ثابت بادلته التى سبق فى هذا الكتاب تفصيل بعض منها ، إلا أن ذلك لاينفع الوجوديين المدعين كون حقيقة الله الوجود وان هذا أى كون الوجود حقيقة الله هو منشأ وجوب وجوده . فإن لم تتم دعواهم هذه من غير استعانة بادلة إثبات الواجب كان معناه أن الله واجب الوجود بادلته المعلومة الإنية من غير علم بحقيقة الله تعالى وتبقى دعوى كون حقيقة الله الوجودَ التى هى المسألة المتنازع فيها محتاجة إلى الإثبات بل منقوضة من أساسها لأن أدلة وجود الله وإن دلت على وجوب وجوده فلا تدل على كون الوجود

حقيقته وأنه منشأ وجوب وجوده وتكون الاستعانة بتلك الأدلة الإنية فى تمشية فرضيتهم القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، غشا فى درس أكبر مسألة علمية دينية .

وفى الحقيقة لا يُنتظر من أدلة إثبات وجود الله الذي لانعلم حقيقته وإنما يقصد به العلم بضرورة وجوده على طريق الاستدلال بالأثر على المؤثر ، أىّ معونة لتعيين حقيقة الله المتعالية عن إدراك البشر ولا لإنشاء إله من الوجود المطلق مؤداه تعميم الألوهية فى الموجودات ، أو من الوجود المجرد عن الماهية مؤداه جعل الله وجودا مجردا عن الله كالعجلة الدائرة فى الفضاء. وإلا أى وإن كانت أدلة إثبات وجود الله يستعان بها لتعيين حقيقة الله انقلبت تلك الأدلة الإنية أدلة لمية وهو خلاف المفروض وخلاف مايستطيع البشر إدراكه .

فخلاصة النقطة التى فيها أكبر غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذى فرض كونه حقيقة الله فى هذا المذهب يُعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازاتِ الموجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التى هى امتيازات الله الخاصة الثابتة له بادلة إثبات الواجب ويخيل إلى الأذهان كأنه قد ثبت بتلك الأدلة أيضا أن الوجود الخاص الذى جعله أصحاب المذهب حقيقة الله حقيقتُه فى نفس الأمر فاستحق مايستحق اللهُ من الامتيازات مع أن الأمر ليس كذلك .

والغش فى التفكير أخذ مأخذه أولا فى أذهان أهل المذهب وأنصاره من غير شعور منهم فأوقع أنفسهم فى أضاليل هذه المسألة ثم أضل من تبعهم . فلو كان أساتذتنا الأجلاء المعنوبون مثل التفتازانى والشريف الجرجانى والجلال الدوانى والسيلكوتى والكلنبوى أحياء للفتّ أنظارهم إلى هذه النقطة وأحسبهم ما كانوا يرفضون لفت تلميذهم من وراء الأعصار المتأخرة ، ولكنى ألفت إليها أنظار العلماء المعاصرين وهم مختارون فى قبول مالاح لى فى هذه المسألة من الأفكار بشرط أن يقرأوا ما كتبته عنها بدقة لاتمل ولا تعميا والله ولى الهداية .

نعود إلى الكلام على مانقلناه من أقوال صاحب الأسفار : والحق الذى لايفوت العاقل بين تهويشات المفتونين أمور :

منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتى الوجوديين، وغير الموجود غير موجود وعلى الأقل أنه أى الوجود لا يوجد من غير موجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه. وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازانى قبله فى شرح المقاصد والفاضل الكلنبوى بعده فى حاشية شرح العقائد العضدية للجلال الدوانى : إن المراد ليس مفهوم الوجود الذى هو المعنى المصدرى بل ماصدق عليه الوجود وقد عاب العلامة التفتازانى الإمام الرازى بعدم التمييز بين المفهوم وما صدق عليه المفهوم ـ ليس بشىء لأن ما صدق عليه الشىء يكون على حسب مفهومه فلا يكون ما صدق عليه المصدر الدال على معنى غير مستقل، مستقلا على خلاف مفهومه. مثلا إن ماصدق عليه الضحك لايجاوز مفهوم الضحك إلى مايقوم بذاته مثل الضاحك وما صدق عليه الضرب إلى ضارب أو مضروب وكذا ماصدق عليه الوجود لايجاوز معناه المصدرى إلى موجود لاسيما عند استعماله مقابلا للموجود . وقد صرح الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته على شرح المواقف ص ٢٠٣ طبع الأستانة : « بأن ماصدق عليه الماهية أمر خارجى وما صدق عليه الوجود أمر ذهنى » وقال فى ص ٢٠٢ : « إن ماصدق عليه السواد من الأمور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثانى أمر اعتبارى » وليس بشىء أيضا قول صاحب الأسفار : « إن الوجود الحقيقى هو نفس التحقق فكيف لا يكون موجودا » لأنا ننقل الكلام إلى التحقق ونقول التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود.

ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود متضمن للوجوب بطبعه بأن يكون موجودا فوق الموجود أى موجودا واجب الوجود حتى يستحق

بهذه الخاصية أن يكون حقيقةَ الله وعينَ ذاته كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين.
واستدلالهم عليه بأن الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وليس وجوب الوجود غير هذا، مغالطة منهم مع أنفسهم لاتقاوم أمام نظرة صادقة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه الذى هو الوجود إنما تكفل له ضروريا كونَه وجودا لا كونه موجودا فلا يكون واجب الوجود، ألا يرى أنهم يقولون لا وجود للوجود دفعا للتسلسل فكيف يكون واجب الوجود فى حين أنه لاوجود له. وهذا يدل أيضا على أن الوجود غير موجود لأن الموجود ماله الوجود والوجود لاوجود له. ثم إنه لو كان الوجود واجب الوجود لكان كل وجود كذلك ولم يختص بالوجود المجعول حقيقة الله إذ لافرق بين وجود ووجود فى استحالة انفكاكه من نفسه أى من كونه وجودا، والاستعانة باختصاص فرد واحد من أفراد الوجود بالله تراجعٌ عن أساس الدعوى التى هى استنباط الوجوب من الوجود.

ومنها أن الوجود المحض المجرد عن كل شيء حتى عن الماهية التى يكون بها كل شيء ذلك الشيء، كما هو مذهب الفلاسفة فى حقيقة الله، لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وخلق الأرواح والعقول وذويها، لخلو الوجود المجرد عن كل شيء من الحياة والعلم والقدرة والإرادة فهو وجود مجرد عن كل شيء كالعجلة الدائرة فى الخلاء؛ وهذا بديهى عند العقل السليم الذى لم تفسده أسطورة الوجود، وهذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدرا لا يكون له معنى الموجود وكونا لايكون له معنى الكائن، لاسيما عند التزام كونه غير الموجود الكائن وتفضيله عليه، هما اللتان كانتا أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية والتعمق فى نقده.

بقى أن صاحب الأسفار يطنب فى ادعاء أن المجعول فى الموجودات الممكنة وجودُها

Suliak, A I

Création de banques populaires dans les pays qui aspirent à la démocratie économique [par] A. I. Suliak. Istanbul [1958]

74 p. 21 cm. (Monographie sur les banques populaires)

Bibliography: p. 55–57.

1. Banks and banking, Cooperative. I. Title.

NC

Sabri, Mustafa

موقف العقل والعلم ...

v. 3

Cairo, 1950

لاماهياتها ويقول فى ص ٩ « إن الوجود نفس ثبوت الماهية لاثبوت شىء للماهية »
ولك أن تقول بدلا من نفس ثبوت الماهية ثبوت نفس الماهية ، وإثباتُ نفس الشىء
جعلُه جعلا بسيطا كما أن إثبات شىء لشىء جعلُه جعلا مركبا . فإذا كان الوجود
نفسَ ثبوت الماهية أو ثبوتَ نفس الماهية يكون الإيجاد إثباتَ نفس الماهية وجعلَها
لاجعل وجودها وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة الإشراقيين ، ويؤيده أن الخلق
الذى يرادف الجعـلَ البسيط يتعلق فى كلام الله دائما بالماهيات لا بوجودها فيقال
« الله الذى خلق السماوات والأرض ولا يقال خلق وجود السماوات والأرض »
ويقال « الله خالق كل شىء » لاخالق وجوده والمخلوق هو المجعول بعينه . وقد جاء
فى كتاب الله التعبير بالجعل أيضا مثل « إنى جاعل فى الأرض خليفة » و « جعَلَ
الظلمات والنور » و « وجعلنا سراجا وهاجا » فاعتبار المجعول وجود المخلوقات
لاأنفسَها التى هى ماهياتها تعسفٌ فى التفلسف على خلاف العقل والنقل . وليس جعل
نفس الماهية كجعل المشمش مشمشا الذى هو جعلٌ مركب وتحصيل للحاصل .

وما ذكره فى ص ١٠٤ تأييدا لـكون المجعول هو الوجود لاالماهية من أن المعلول
يجب أن يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته ،
فالفائض عنه يجب أن يكون وجودَ الأشياء لاماهياتها لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى»
فكأنُ الله الذى هو الوجود عند الوجوديين يجب أن يكون مايخلقه وجودا ولا يمكنه
أن يخلق موجودا ، فالخالق والمخلوق كلاهما الوجود وإن كان الوجود الأول على زعمهم
الوجود الواجب والثانى الوجود الممكن . ثم أورد بصدد تأييد هذه الفكرة كلام الشيخ
الرئيس ابن سينا فى بعض رسائله الذى قال فى آخره : « كل منفعل عن فاعل فإنما
ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بيِّن بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل فى جرم
من الأجرام بأن يضع فيه مثالها وهو السخونة و كذلك سائر القوى من الـكيفيات..
والنفسُ الناطقة إنما تفعل فى نفسٍ ناطقة مثالَها وهى الصورة والعقلية المجردة. والسيف

إنما يضع فى الجسم مثاله وهو شكله والمِسَنّ إنما يحدد السكين بأن يضع فى جوانب حده مثالَ ماماسّه وهو استواء الأجزاء ومَلاستها » .

ففيه قياس فاعليته تعالى الذى ما أشهده ولا قدوته الفلاسفة خلقَ السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم ، بفاعلية العلل المادية.. والله تعالى متعال عن هذا القياس علوا كبيرا ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . وفيه أيضا اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى بطريق الفيضان والنبعان والانبعاث لا بطريق الخلق من عدمٍ الذى هو مذهب المليّين، ويؤيد ماقلنا انه قال نقلا عن بعض العرفاء (على تعبيره) بعد نقل كلام الشيخ الرئيس : « لا ينبعث من الشىء ما ليس عنده فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشىء شىء ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شى » .

أقول فمن أين إذن نشأت هذه الماهيات التى يلزم أن تكون هى ذوات الأشياء لكونها ما به الأشياء أشياء يمتاز بعضها عن بعض ، وهى منقطعة الصلة بالفاعل الجاعل ، من أين نشأت واتصلت بالوجودات المجعولة ؟ ولا يكفى فى جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنها أمور اعتبارية وأن ذواتِ الأشياء وجوداتُها على الرغم من أن ذوات الأشياء يلزم أن تكون مابه الأشياء تلك الأشياء أعنى الماهيات . ويرد بعد هذا سؤال مَن ذا الذى اعتبر تلك الماهيات التى هى أمور اعتبارية غير موجودة ؟ فإن قلنا : نحن المشتغلين بالبحث والمناظرة فى هذه المسائل المعتبرون ، فإننا أيضا من جملة الماهيات التى هى أمور اعتبارية غير موجودة مع أن الوجودات وجودات تلك الماهيات ، فيالها من ماهيات تملأ العالم بوجوداتها وهى معدومة ! وكان الأولى بمذهب اعتبار الماهيات حتى بعد وجودها أمورا اعتبارية غير موجودة كما هو رأى صاحب الأسفار، أن لا يكون وجودات الماهيات مضافة إليها ويُعتبرَ الكل وجود الله كما فى

مذهب وحدة الوجود لكن صاحب الأسفار لا يرتئى بالضبط أحد المذهبين وإنما هو ممثل لمذهب الاضطراب بينهما .

والذى يتضح من هذه الأفكار المنطوية على الضلالات البعيدة هو شدة اتصال التصوف الوجودى وامتزاجه بالفلسفة الأجنبية عن الإسلام فحديث مناسبة المعلول بعلته ثم عدم انبعاث ماليس عند الله من الله واتخاذُ الخالق والمخلوق من الوجود المفترق عن الوجود، كل ذلك مما لا يبقى بعده محلٌّ حتى لتعبير الخلق والخالق والمخلوق ، فنهاتُ تعبدِّ الطريق من الفلسفة إلى وحدة الوجود التى سماها الغربيون المؤلفون فى تاريخ الفلسفة ، الفلسفةَ البدعية ، فكما قالت الفلاسفة الوجوديون : « المعلول لا يكون إلا من جنس العلة » وإن كان لاجنس لها ، تقول الصوفية ويقول صاحب الأسفار : «إن العالم شؤون الوجود الحق وتطوراته وتنزلاته » ويقول الفيلسوف الألمانى « شيللينغ » بسقوط اللامتناهى يعنى الله إلى المتناهى وبأنه المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسالِ نفسه فلماذا أراد أن يكون هذا العالمَ مع كونه نزولا له » ويقول « متره اقكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « إن الظمآن لا يشرب إن لم يجد فى الماء علامة من الله » ويقول شيخ الصوفية الوجودية الأكبر صاحب الفصوص فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهوراً خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر » ويقول فى فص هود : « فقل فى الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك » ويقول الشيخ عبد الكريم الجيلى مؤلف «الإنسان الكامل» : « فلا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم » ويقول ملاحدة الماديين ما ثم إلا العالم

المسمى باسمه . وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ١٨٢ : « النفس الإلهية عين الطبيعة » .

فكل هذه الأقوال يشف عن مبدأ واحد وهو قصر النظر على العالم المحسوس وعدم قبول موجود وراءه فإن كان اللهَ انتفى العالم وإن كان العالمَ انتفى الله وهكذا يكون التوحيد الوجودى على الرغم من حسن ظن المسلمين الغافلين به وبأهله المبتدعين هذه البدعة البعيدة من الحق بُعد السماء من الأرض . فالملاحدة المادية موحدون عند الصوفية الوجودية لعدم اعترافهم بوجود فيما وراء العالم المحسوس وليسوا بثنويين مثل المتكلمين الذين يعترفون بوجودين الله وما سواه !! وعرفاء الوجودية معنى توحيدهم عندنا أنهم قاصرو النظر على العالم المحسوس غير مجاوزيه إلى ما وراءه بل النافين لغيره على خلاف ما اشتهر من أنهم نُفاة العالم المحسوس [1] والذى سماه صاحب الأسفار ببعض العرفاء القائل « لا ينبعث من الشىء ما ليس عنده » يمكن أن يكون بعضَ الفلاسفة. والفلاسفة كلهم عرفاء عنده حين لا يوجد فى المتكلمين عارف واحد كما قال عنهم فيما نقلنا عنه سابقا : « وللثنويين الويل مما تصفون » ولا يُدرَى كيف يستسيغ الرجل لنفسه فكرة وحدة الوجود مع أخذ هؤلاء القوم أعنى المتكلمين حظهم من الوجود ولو باسم الثنويين؟ وكيف يتحد الرجل فى الوجود مع أولئك الخصماء فى المذهب فلله درهم

---

[١] حتى إنه لو كان العالم المحسوس غير موجود كما يدعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود فى ظن الظانين بهم خيراً حيث يظنون أن أصحاب هذا المذهب من شدة استهانتهم بوجود العالم ينفونه ويخصون كل الأهمية بوجود الله تعالى... لو كان العالم المحسوس معدوما لانعدم الله معه عندهم إذ لا موجود فى مذهبهم غير هذه المحسوسات التى نسميها العالم ويسمونها الله فهذا هو معنى نفيهم العالم ، وليس معناه أنهم لا يقيمون لوجود العالم وزنا ولا يعيرونه أهمية فوق أهمية العدم ، بل أهمية وجود ما نسميه العالم عندهم أعظم بكثير مما عندنا لكون وجوده وجود الله . انظر قول صاحب « الإنسان الكامل » المنقول آنفا : « لا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم » وقد سمعت أيضا قول صاحب الفصوص : إن العالم اسم الله « الظاهر » .

وللرجل الوبل منهم حيث ينقضون بوجودهم مذهبه لو لم يوجد أدلة ناقضة له من بدائه العقل والنقل .

* * *

فقدتبين بطلان ادعاء أن الوجود يحتاج إليـه كل شيء وهو الغنى عن كل شيء، تلك الدعوى التى بنى عليها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصارهما العلالىَ والقصور بل جعلوها عرش الألوهية وأجلسوا عليـه الوجود فبعضهم الوجود المجرد وبعضهم الوجود المطلق . وكنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ولم يكن يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والعرفاء يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبـدة الوجود الذى هو غير الوجود أو حال بين الوجود والمعدوم أو على الأكثر شىء غيرمستقل بالمفهومية والموجودية يتوهمونه موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره . فأحرِ بهم أن يقال : ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان .

والمهم هنا اشتراك الفلاسفة وأنصارهم من أجلة العلماء المتكلمين المتأخرين مع الصوفية فى الدعوى الأساسية لهذه الأسطورة وهى احتياج كل شىء فى تحققه إلى الوجود حتى إن العلامة التفتازانى لم يعلق عليها شيئا من النقد عند مانقلها عن الفلاسفة فى شرح المقاصد جوابا للاعتراض المُورَد عليهم بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها، غير الوجود ؟ فكأنه تقبَّل كون الوجود اله العالم مستندا إلى هذه الخرافة التى هى احتياج كل شىء فى تحققه إلى الوجود ؛ ولا شك أن الوجود فى هذا الكلام على معناه الحقيقى المعروف المفهوم لكل احد أعنى الكون فى الأعيان وهو الموافق لتفسيرهم أنفسهم بالتحقق لاالوجود الذى جعله الفلاسفة حقيقة الله والذى لا تُعرَف حقيقته المخالفة لسائر الوجودات إذ لو

كان ذلك فمن أين علموا حاجة كل شيء فى تحققه إليه وهم لا يعلمون حقيقته ؟ فإذن إن صح هذا الكلام الموجب لتأليه الوجود أوجب تأليهَ الوجود المطلق المعلوم المعنى وهو مذهب وحدة الوجود الذى يأباه الفلاسفة ويشدد العلامة التفتازانى فى إبطاله (١) فمذهب الفلاسفة بالنظر إلى أقوى أسسه الذى اشتركوا فيه مع الصوفية يجرهم إلى مذهب الصوفية الوجودية المسلَّم بطلانه وما يجر إلى الباطل باطل .

---

[١] ولهذا العلامة رسالة فى الرد على الصوفية الوجودية يحاول بعض أهل العلم من متصوفة زماننا كمؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » أن ينسبوها إلى مؤلف غير التفتازانى المشهور ويحدوا بهذه الطريق من أهمية الرسالة مع أن تشدد التفتازانى فى شرح المقاصد ضد هذا المذهب ليس بأقل مما فى تلك الرسالة . ولو كنت أنا مكان أولئك البعض لأخذت التفتازانى ـ بدلا من نفى الرسالة عنه ـ بأنه كيف ينبذ مذهب الصوفية الوجودية بكل شدة مع ميله إلى مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله ذلك المذهب الذى هو منشأ المذهب الوجودى الصوفى والذى لا يقل بطلانه عن بطلانه . ولهذا نرى ألسنة غير التفتازانى ممن يؤيدون مذهب الفلاسفة كالجلال الدوانى والسيالكوتى والكلنبوى، لم تطل ضد مذهب الصوفيــة الوجودية كأنهم أحسوا بالارتباط الوثيق بين المذهبين فلاينوهما معا ، وموقفهم فى هذه المسألة إذا قيس بموقف العلامة التفتازانى كان كل منهما أعجب من الآخر .

وإنى لا أتردد فى القول بأن هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا فى أى مسألة علمية ما أخطأوا فى هذه المسألة . ولم يوجد فى علماء الغرب من ضل فقال إن الله وجود ـ عدا « مالبرانش » القائل إن الله وجود كلى أو وجود الوجودات وربما قال وجود بلا قيد وبالآخرة وجود غير معين ـ وإن وجد من قال « أكمل » أو موجود أكمل ، حتى إن الاتحاديين فى الغرب « پانتائيست » لم يكن جنونهم من افتتانهم بكلمة « الوجود » ولا استهتارهم فى التكلم عن الله بدرجة استهتار صاحب الفصوص وحتى إن مذهب وحدة الوجود يعتبر فى تاريخ الفلسفة عنــد علماء الغرب فلسفة بدعية . وقد اعترض « پول زانه » مؤلف « مطالب ومذاهب » على هــذا المذهب بأنه لو صح اتحاد كل موجود مع الله فى الوجود بمعنى أنه لا وجود له غير وجود الله لــكان كل منا نحن البشر يشعر بأنه الله . وأنا أقول لو اتحد كل موجود مع الله فمن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله فى الملاحدة؟ لأن أصحاب هذه الفكرة لا يمكن أن يكونوا عين الله ولا ظلاله ولو قيل إنهم مظاهر اسم « المضل » فالإلحاد ضلال لا إضلال وليس فى أسماء الله « ضال » .

ومما يجلو بطلانَ كل من ادعاء أن الوجود موجود بنفسه فى حين أن الموجود موجود بالوجود وادعاء أن كل شئ يحتاج فى تحققه إلى الوجود وهو غنىٌّ بنفسه عن كل شئ، ذينك الادعاءين المستلزمين لكون الوجود هو الله الواجب الوجود المستحيل العدم واللذين تأسس عليهما كل من مذهبى الفلاسفة والصوفيتين الوجوديتين ... مما يجلوا بطلانَهما بل بطلان دعوى كون حقيقة الله الوجود أنه إن صح ذلك فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلته المعروفة وأمام أعيننا الوجود بوجوده ووجوبه مغنيا عن تلك الأدلة التى عُنى بشأنها علماء الشرق والغرب الإلهيون وفيهم الفلاسفة الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب. فلماذا عُنوا بإثبات الواجب ساهرين الليالى تفكيرا فى إتقانه وتمحيص أدلته عن الشبهات والاعتراضات متوسلين فى الوصول إلى غايتهم العليا بأقصى الوسائل وأصعبها على كثير من الأذهان كإبطال التسلسل بالبراهين المعروفة عندهم ومعتبرين كل هذه الاجتهادات قضاء لديون عقولهم إلى بارئها، فما بالهم وهم تاركون أقصر الطرق وأسهلها وسالكون الصعاب الأباعد؟ وكيف ينكر الله منكروه فهل يمكن إنكار الوجود؟ فإن كان المنكرون والمثبتون جهلوا أن الله هو الوجود فأنكره المنكرون واجتهد فى إثباته المثبتون أفليس يكفيهم علمهم بأن الوجود واجب الوجود مستحيل العدم بناء على الدعويين المذكورتين القائلتين بأن الوجود موجود بنفسه

وقد يجد بعض الناس علاقة مذهب الفلاسفة الفكريين فى الغرب بمذهب وحدة الوجود بسبب قولهم بأنه لاوجود للعالم إلا فى إدراكنا. وبين المذهبين عندى بون بعيد فأولا ان الفكريين «إيده آليست» ذهبوا إلى ما ذهبوا لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن الذى لا يخرج من الإنسان. فدافعهم إلى مذهبهم فلسفة الإدراك ودافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود فلسفة الوجود. وثانيا أن الفكريين ينفون وجود العالم على معنى أنهم لايدرون وجوده لعدم وصول الإدراك إليه والصوفية الوجودية لاشك لهم فى وجود المحسوسات التى نسميها العالم وهى فى الحقيقة الله فى صورة العالم إذ لا موجود عندهم غير الله فيلزم على قولهم أن يكون الموجودات التى نراها فى صورة العالم ولا نرى موجودا غيرها، هى الله.

وإن كل شيء يحتاج فى تحققه إليه وهو غنيّ بنفسه عن كل شيء ؟ ولهذا ترى الصوفية وفَّوا دعواهم حقها فاستغنوا عن إثبات الواجب . فهل أصدقاؤهم أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديون وأنصارهم من المتكلمين شاكّون فى صحة دعواهم بأن الوجود واجب الوجود أو فى صحة مذهبهم القائل بأن الله هو الوجود الخاص أو فى أن الوجود الخاص يتمشى فيه مايتمشى فى الوجود المطلق من وجوب الوجود؟؟ حتى إنهم لايستغنون عن إثبات الواجب بأدلته كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق، والشك فى هذا الأخير أيضا مفسد لمذهبهم .

وليس أهم مهمتى فى هـذا المبحث من الـكتاب رغم كونه معقودا لدرس مسألة وحدة الوجود إبطالَ مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التى تجدها مكتوبة فى « الفصوص » وغيره . وإنما أهم مهمتى التى يمتاز بها هذا الـكتاب إن شاء الله إبطالُ مذهب هو أساس مذهب وحدة الوجود أعنى به مذهب الفلاسفة الذى يقام له وزن كبير فى علم الـكلام كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازى الذى لم يفتنه رضى الله عنه سحرُ كلمة « الوجود » وليت الجائين بعده اقتفوا أثره بدلا من اقتفائهم أثر المحقق الطوسي نصير الفلاسفة وناقد كتب الإمام .

وصفوة القول أن الفلاسفة اطلعوا فى زعمهم على كيفية كون الله واجب الوجود بأن قالوا : لـكل شيء ماهية ووجود يفترق عنها فى التصور لـكن الله تعالى وجود من غير ماهية فماهيته الوجود المحض وبهذا يكون الوجود ضروريا له مستحيل الانفكاك منه فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه فالوجود ينفك من الله ، فضمِنوا له ضرورة الوجود بأن جعلوه نفس الوجود ولا يكون لله وجوبُ وجودٍ أبلغ من هـذا . فهذا هو منشأ مذهب الفلاسفة وخلاصته اكتشاف سرطا لمـا خفى على عقلاء البشر

وهو أن الله الواجبَ الوجود الذى كانوا بحثوا عنه ولم يجدوه أو بالأصح لم يستطيعوا تعيين حقيقته ، هو الوجود نفسه . وقد أعجب الصوفية الذين مهمتهم التفتيش عن الله ليكونوا عارفين به واصلين إليه ، هـذا الكشفُ المزعوم الفطرى الذى ظنه الكثيرون الكشف الخاص بالمتصوفة . إلا أنه لما لزم لأن يكون الوجود واجب الوجود أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك ولم يتجرأ أصحاب هذا الكشف أعنى الفلاسفة على القول به لكونهم مقيدين بطور العقل ، وورد عليهم أيضا أن الوجود ليس بموجود بله أن يكون إلها واجب الوجود فكشفهم هذا يجعل الله غير موجود بينما يجعله واجب الوجود .. لهذا ولذلك ابتدعوا أى الفلاسفة وجودا خاصا موجودا قائما بذاته مخالفا لسائر الوجودات غير معلوم الحقيقة فجعلوا لهذا الوجود الخاص امتياز الموجودية والقيام بذاته وليس هذا الوجود الخاص بمعنى الكون فى الأعيان وإن كان بمعنى الكون فهو مخالف لسائر الأكوان . مع أن ألفاظ الوجود الذى تكرر ذكره فى رواية الكشف المزعوم كان كلها بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ومقابله العدم أى عدم الكون فى الأعيان وكانت جاذبيته المستلزمة لوجوب الوجود حاصلة له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة ، فالمطلوب من جعل ذات الله عبارة عن نفس الوجود لاشك أنه وضع ضمان لوجوب وجوده بمعنى وجوب كونه فى الأعيان وكذا عدم انفكاك الوجود من نفسه الموصل إلى هـذا المطلوب يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الكون فى الأعيان فاللجوء إلى تغيير هذا المعنى عند الجواب عن الاعتراضات الواردة على مذهبهم تقهقرٌ يفسد كشفَهم المزعوم حتى إنه يفسد صحة إطلاق لفظ الوجود على هـذا المعنى الغير المعروف الذى لا تعلم حقيقته ولا تعرّف إلا بأنها مخالفة لحقائق سائر الوجودات ، فمن أين علموا إذن أنه وجود ومن أين علموا إن كان وجودا أنه وجود موجود قائم بذاته على خلاف سائر الوجودات وكيف اقتنعوا بأن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله عدمَ انفكاك الشىء من

نفسه ليتسنى له وجوب الوجود ، لا ينفك من هذا الوجود بالمعنى الغير المعروف عدمَ انفكاك الشيء من نفسه ؟ مع أن الوجودين ليس أحدهما عين الآخر ونفسَه . فإن كان سبب كل هـذه الامتيازات لهذا الوجود الخاص بالمعنى الغير المعروف، اختصاصَه بالله فذاك هو المصادرة على المطلوب التي أوضحناها مراراً فيما سبق .

ومما يفسد كشفهم ثم تقهقرَهم عما يلزم من كون كل وجود فى كل موجود إلها واجب الوجود إفساداً بليغا ، أنه إن صح كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، يُصعد الوجود إلى مرتبة واجب الوجود التى هى مرتبة الألوهية ، فهذه الأسطورة تنطبق بعينها على الوجود بمعنى الكون فى الأعيان الذى أهمله الفلاسفة بغير حق فلم يجعلوه حقيقة الله حين جعلوا الوجود حقيقة الله بل أبعدوه عن الله وقالوا إنه عرض عام خارج عن حقيقته... تنطبق عليه فيقال إن الوجود بمعنى الكون فى الأعيان لا ينفك من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وهـذا كاف فى كون الوجود بمعنى الكون فى الأعيان إلهاً واجب الوجود على رغم الفلاسفة وأنصارهم الذين احتكروا وجوب الوجود للوجود الخاص الذى لا يستطيعون تعيين معناه حق التعيين[1] بل عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ـ الذى به يتحقق وجوب الوجود ـ من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان أبلغ وأظهر بكثير من عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون فى الأعيان من الوجود الخاص غير معلوم المعنى . ومعنى هذا الكلام أن مذهب وحدة الوجود التى هى اعتبار الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان الموجود فى كل موجود ، إلهاً واجب الوجود

---

[١] فإن اعترض معترض بأن الوجود بمعنى الكون معنى مصدرى لا يصلح لأن يكون إلهاً ، يجاب بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة فى الوجود الخاص أن المراد منه ما صدق عليه الوجود بمعنى الكون لا المفهوم . وكذا قولهم الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود يمشى فى الوجود بمعنى الكون مشياً ظاهراً وإن كنا نحن نلتزم صحة هذين الجوابين .

والتى تقهقرت الفلاسفة فى مذهبهم كيلا يقعوا فى هاويتها ، هـذا المذهب يلاحقهم فيلحقهم فى كل خطوة من خطوات فرارهم منه .

فلما رأى الصوفيـة أن أساتذتهم الفلاسفة اعتراهم التلعثم والإحجام فى الطريق التى اكتشفوها ولم يُتموا روايتهم التى أعجبت الصوفيةَ كل الإعجاب، أخذوا مهمة إتمامها على عواتقهم وادعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق ، فى الخارج بل ادعوا أنه الموجود الوحيد وتقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة ولم يجترئوا هم أنفسهم أن يتقبلوه ويتحملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان والموجودات التى نعتبرها متصفةً بالوجود ، معدومات وأوصافا اعتبارية وإنما الموجود وجودها الذى يتصف هو بها ولا تتصف هى به ، وزين لهم دعواهم هذه المتصادمة ببداهة العقل والنقل كونُ الموجودات غير الله كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله لاسيما فيما ينبغى أن يكون فى نظر الصوفى المتوجه بكليته إلى الله ، وتغاضوا عن الفرق المهم بين كون الشىء فى الحقيقة كالعدم وبين كونه عدما حقيقيا وعن الفساد العظيم المترتب على ضم هـذه الوجودات التى هى بمنزلة العدم إلى وجود الله ، فلا يستصغر الصوفى الوجودى وجودات الممكنات أو ينكرها كما يظنه كثير من الناس بل يعتبرها أيضا وجودات الله حيث يحمل اللهَ الوجود المطلق . فهذا أصل مذهبى الفلاسفة والصوفية الوجودية .

ويفهم منه أن التمييز فى معنى الوجود المعروف سواء كان بحمله على مبـدأ الآثار الخارجية أو على الوجود الخاص المختلف فى حقيقته عن وجودات الممكنات ، خاصٌ بمذهب الفلاسفة لا يجرى فى المذهب الصوفى ولا حاجة فيه إليه ، كما أن دعوى كون الوجود على إطلاقه موجودا بل أحق بالموجودية من الموجود لـكونه موجودا بنفسه وكون الموجود موجودا بالوجود ، يلزم أن تـكون خاصة بالمذهب الصوفى غير جارية فى مذهب الفلاسفة وإن وقع الخلط فى كلام أنصار كل من المذهبين بما يخص الآخر.

***

وآخِر تلخيص للمقام أن المذهب الوجودى الناشئ من القول بأن وجود الله عين ذاته والمفسر بأن الله هو الوجود المطلق كما هو مذهب الصوفية أو الوجود المجرد عن الماهية كما هو مذهب الفلاسفة ، معناه على الأول أن يكون الله كل شيء ومعناه على الثانى أن لا يكون الله أى شيء أى أن لا يكون موجودا . فالمذهبان على طرفى نقيض بالرغم من أن بعضهما وليد بعض . أما كون الله كل شيء فى مذهب الوجود المطلق فظاهر ، لأن الله هو الوجود فلا يتكون أى موجود إلا به ، وأما أن كون الله وجودا مجردا عن الماهية يؤدى إلى كون الله غير موجود فلأن الوجود الذى هو مقابل العدم لا يوجد مجردا عن الماهية ولا يمكنه أن يوجد لكونه من مقولة الإضافة ومن المعقولات الثانية فلا يوجد إلا مضافا إلى غيره ولا يستقل بالفهم ، فإذا قلت وجود يقال وجود ماذا ؟ فإما إن تُعيِّن المضافَ إليه فتقول وجودُ كذا أو كذا ، ومنه وجود الله مضافا إلى الله ، فوجوده المضاف إليه معقول ووجوده المجرد عن الإضافة غير معقول [1] وإما أن تطلِق فتقول وجود أى شيء كان ، أما إذا قلت وجود بشرط عدم الإضافة [2] فمعناه

---

[١] ولذا قال الإمام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نعقل عدما مرسلا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لاسيما إذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له . فإن نفى الماهية نفى الحقيقة وإذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود » وإن اعترض عليه الفاضل خواجه زاده فى « تهافته » بأن الوجود الخاص الواجبى الذى هو حقيقة الواجب عندهم ومخالفة لسائر الوجودات لا يسلم كونه لا يعقل إلا مضافا إلى شيء آخر هو حقيقته وماهيته بل هو عين الحقيقة الواجبية . وقد عرف القارئ مما ذكرنا غير مرة أن هذا الاعتراض يتضمن مصادرة لم يتنبهوا لها .

[٢] قال الجلال الدوانى من محققى المتكلمين المؤيدين لمذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله ، فى شرح العقائد العضدية عند قول المصنف : « وعلى أن للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال واجبا وجوده لذاته » : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهية التى =

يكون وجودا بشرط عدم الوجود لأن الوجود مضاف فيكون إعدام إضافته إعدامَه نفسِه ويكون هذا الوجود وجود ماليس بموجود فكل موجود له ماهية هو بها هو ووجودٌ يضاف إلى ماهيته وهو معقول ثان كما أن الماهية معقول أول لأن وجود أى شىء فى الخارج وعدم وجوده إنما يعقل بعد أن عُقلت ماهيته وعيِّن هو بها ، فالوجود المشروط بعدم اقترانه بالماهية وجود بشرط عدم الوجود الذى له الوجود بأن يكون وجودٌ ولا يكونَ هناك موجود ، فهذا الوجود هو الله فى مذهب الفلاسفة وهو الوجود المحال فى مذهب العقل [1] .

ودافعهم إلى التزام كون الله الوجود ثم التزام إبعاد هذا الوجود عن الماهية ، محاولةُ الفرار من التركيب فإذا كان لله ماهية ووجود كسائر الموجودات كان الله مركبا تركيباً ذهنيا على الأقل والمركب يحتاج إلى جزئه فلا يكون واجبا . فاضطُروا إلى التخلى عن ماهية الله أو وجوده ولم يمكنهم التخلى عن وجوده فتعين التخلى عن الماهية [1] مع أن الماهية من غير وجود أهون من الوجود من غير ماهية وأقل منه بعدا عن العقل لكونها ممكنة فى حد ذاتها كالعنقاء لها ماهية وليس لها وجود ولا يتصور وجود من غير ماهية وبعبارة أخرى من غير موجود فهو أبعد عند العقل من المادة بلا صورة أو الصورة بلا مادة .

ولا يغرنك تمحلات أنصار مذهب الفلاسفة وتنقلاتهم فى تفسير الوجود الذى

= ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية مستند إلى وجود خاص يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته » وقال الفاضل الكلنبوى الذى هو أيضا من المحققين الناصرين لمذهب الفلاسفة ، فى تفسير قول المحقق الدوانى « بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » ومراد الدوانى من البرهان المذكور فى كلامه ما نقلنا عنه فى ص ١٣٢ من قوله فى تأييد مذهب الفلاسفه وقد أجبنا عنه هناك.

[١] وقد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون .

جعلوه عين ذات الله لأن الوجود المجرد عن الماهية على أى معنى كان مضاف لايستقل بالمفهومية من دون مايضاف إليه وإنما المستقل هو الموجود أى الذات المتصفة بالوجود أو بعبارة أخرى الماهية المتصفة بالوجود، لكنهم لايرضون بالموجود ربا ويتوهمون فيه التركيب. ونحن نقول مع قطع النظر عن عدم وجود الوجود من غير ماهية إن الوجود لو وجد مجردا عن الماهية كان هو نفسه الماهيةَ وكان وجوده وجودها فلا يتم لهم ما يريدون ويقعون فيما يفرون منه. فانظر إلى سؤال وجواب سبق منا نقلهما عن شرح المواقف مع تعليق الفاضل السيلكوتى عليه تتميما للجواب وتبيينا له والسؤال موجه على تفسير وجوب الوجود بكون الوجود عين الذات أى على مذهب الفلاسفة. وحاصل السؤال أن الوجوب الذى هو ضرورة الوجود إضافة تقتضى وجود الطرفين أى الوجود وما يكون الوجود ضروريا له مع أنه إذا كان الوجود عين ذات الله فهناك أمر واحد أعنى الوجود الذى هو الذات وليس هناك أمران يكون أحدهما ضروريا للآخر. وحاصل الجواب أن الوجود الذى هو ذات الله والذى ليس بمعنى الكون فى الأعيان بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، يقتضى الوجود الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فيكون الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ضروريا للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو الله، وليس اقتضاء أحد الوجودين للآخر اقتضاء العلة لمعلولها بل اقتضاء الجزئى لكليه الذى هو عرض عام له خارج عن حقيقته فلا يلزم التركيب ولا يلزم المحذور اللازم لتقدير كون الاقتضاء اقتضاء العلة لمعلولها.

ونحن نقول بعد التسليم بما لا نسلم به من اقتضاء أحد الوجودين للآخر ومن كون الوجود المقتضَى (بالفتح) عرضا عاما للوجود المقتضِى (بالكسر)[1] وبعد لفت الدقة والانتباه إلى أن محط الوجوب هو الوجود المقتضَى (بالفتح) وكونُه مضمونا

---

[١] وقد سبق تفصيل كل ذلك.

لذات الله فيجب أن يكون محل النزاع فى هـذه المسألة هو هذا الوجودَ الذى لا زال بمعناه المعروف أى الـكون فى الأعيان ، فلو لم يكن هـذا الوجود وثبوته لذات الله التى جعلوها عبارة عن الوجود بمعنى آخر غيرِ معروف ، لما حصل وجوب الوجود منه وحده . والحاصل أن المطلوب من وجوب وجود الله ضرورة كونه فى الأعيان لا كونه وجودا بمعـنى غيرِ معروف... نقول بعد هذا وذاك إذا اعتُرف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته والآخر وجود الوجود الذى هو ذاته وماهيته زيادةً على الوجود الذى هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التى هى مذهب المتكلمين وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعيّنون حقيقة الله وماهيتَه على أنها الوجود رغم ادعائهم أن الله مجرد عن الماهية ، ولا تعيين لحقيقة الله فى مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية .

أما ما أورد عليه الفلاسفة ونقله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد من غيرجواب عنه كأنه لا جواب يدفعه ، من أنه لو كان لله ماهية ووجود فإن كان الله هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وإن كان أحدَهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود واحتياجِ الوجود لعروضه إلى الماهية ، فالجواب أن الله هو الماهية وحدها التى لا نستطيع تعيينها ونقول عنه الذات ، ولا نسلم احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود لأن الوجود هو التحقق نفسه فلو احتاجت الماهية فى تحققها إلى الوجود لزم احتياجها فى تحققها إلى تحققها ولا معنى له إلا توقف الشىء على نفسه ، مع أنه لو سلم هذا الاحتياج لجرى فى الماهية التى هى عين الوجود كما فى مذهب الفلاسفة لأنها لاتستغنى بالوجود الذى هو عينها بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخر أعنى الـكون فى الأعيان الذى هو التحقق، ولذا تكلفوا لإثبات اقتضاء أحدالوجودين للآخر . والحق أن الماهية لاتحتاج فى تحققها إلى الوجود وإنما الماهيات الممكنة تحتاج فى تحققها إلى الموجد .

ثم إن المراد من زيادة الوجود على ذات الله كونه خارجا عنها فلا يلزم منها التركيب في الماهية والذات كما لا يلزم على تقدير كون الوجود عين الذات بل احتمال التركيب على هذا التقدير أزيد ، لأن الذين جعلوا الوجود عين ذات الله زادوا عليه وجودا آخر بمعنى الكون فى الأعيان وإن جعلوا الوجود الثانى عرضا عاما للوجود الأول خارجا عنه لكن خروج الوجود عن ماهية الوجود لا يقبل بالسهولة التى فى خروج الوجود عن ماهيةٍ غيرِ الوجود كما فى مذهب المتكلمين . وفى الأصل أن وجود الشىء الذى هو معقول ثان للشىء لا محل لدخوله فى ماهية الشىء التى هى معقولة أولى له فلا محل لتركب الشىء مع وجوده فوجوده خارج عنه البتة إلا إذا كانت ماهيته أيضا من قبيل الوجود كما فى مذهب الفلاسفة .

(٢) والدافع الثانى إلى هذا المذهب البعيد عن العقل أعنى كون وجود الله عين ذاته بمعنى أن لا يكون له ذات وماهية غير الوجود، عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجود ضروريا لذات الله ليتحقق له وجوب الوجود ، لو كان وجوده زائدا على ذاته. فإن قالوا إن ذاته علة لوجوده والعلة تقتضى معلولها بالضرورة لزم فرض ذاته متقدمة بالوجود على وجوده لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة . واعترض الإمام الرازى على هذا الحكم بأنه بديهى فى إفادة الوجود للغير وغير مسلم فى إفادة الوجود لنفسه ، قائلا : « لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هى هى علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التى هى علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالماهية بالنسبة إلى لوازمها . فأجاب عنه المحقق الطوسى وارتضاه المحققون على ما ذكره الكلنبوى ، بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أمر موجود فى الخارج. وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود مطلقا أى سواء كان علة لوجود غيره أو لوجود نفسه ، وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لأن القابل لا بد أن يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعل لا بد أن

يلاحظ موجودا حتى يمكنه الإفادة ، واتصاف الماهية بلوازمها إنما هو بحسب العقل .

وقد اعترض العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على جواب الطوسى قائلا : « لانسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود إذ لا معنى للإفادة هنا سوى أن تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فإن بداهة العقل حاكمة بأن مالم يكن موجودا لا يكون مبدأ لوجود الغير ومن هنا يُستدل بالعالم على وجود الصانع

وكذا اعترض عليه الفاضل الكلنبوى قائلا : « كون الذات فاعلا للوجود فى فى الخارج إنما يصح إذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب إليه أكثر المتكلمين وأما إذا كان وصفا اعتباريا [1] فلا ، إذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط » ثم قال الكلنبوى « والجواب أن معنى إفادة الوجود الخارجى جعلُ المتصف به موجودا خارجيا فلو جعلت الماهيةُ نفسَها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة . وتلخيص الكلام أن ذلك الوصف الاعتبارى إن لم يكن موجودا فى نفس الأمر كان الوجود عين الذات وإلا فلابد له من علة موجودة فى نفس الأمر فإن كان وجود تلك العلة عين الوجود والمعلول لزم الدور وإلا لزم التسلسل وتعدد وجود شىء واحد » .

وأنا أقول كون الوجود وصفاً اعتباريا غيرَ موجود فى نفس الأمر إن استلزم

---

[١] اعتراف الفاضل الكلنبوى بكون الوجود وصفاً اعتباريا غير موجود وعده مذهب المحققين مؤيد لدعوانا الأساسية فى هذا المبحث وهادم لاعتذارات المؤولين المدعين وجود ما صدق عليه الوجود إن لم يكن مفهوم الوجود موجودا لأن محل الخلاف بين المحققين وغيرهم من كون الوجود موجودا خارجيا أو وصفاً اعتباريا، لايمكن أن يكون مفهوم الوجود . ثم إن القائلين بوجود الوجود لابد أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات فهو غير موجود عند المحققين وغير قائم بنفسه بلا خلاف .

كونَ الوجود عين الذات الذى فسروه بكون ذات الله هى الوجود ، كان الله تعالى وصفاً اعتباريا غير موجود فى نفس الأمر ، والفاضل الكلنبوى إنما نظر إلى أن ماهو وصف اعتبارى غير موجود فى نفس الأمر لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات ولم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذاتَ الله .

وصفوة القول أن وجود الشىء لا يكون إلا زائداً على نفسه خارجا عن حقيقته، ولكونه خارجاعنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود فى الخارج لايحصل به التركيب.. وأن المعروف من وجود الشىء أو عدمه كونه فى الأعيان أو عدم كونه فيها . وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود ما دام الفارض مضطرا إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوبِ كونُه مضمونا له، وإلى أن يُلحِق بفرضيته دعاوىَ لا يمكن إثباتها وان يقع فى ارتباكات لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها(١) ولا شك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن

[١] قالوا أولا إن الله وجود فقيل لهم الوجود غير موجود فلا ينطبق على الله فقالوا ليس المراد مفهوم الوجود وادعوا وجود ما صدق عليه الوجود وادعوا كون الوجود موجودا بنفسه والموجود بالوجود فرددنا كل ذلك عليهم . وقالوا أيضا ليس الوجود بمعناه المعروف بل بمعنى مبدأ الآثارالخارجية فكأنهم رجعوا عن أن يقولوا بأن الله وجود إلى أن يقولوا بأنه مبدأ الآثارالخارجية. ولم ينطبق هذا أيضا على الله خاصة لأن وجودات الممكنات يصدق عليها أيضا أنها مبادئ لآثار خارجية فلزم أن يقيد بالوجود الخاص أو المجرد عن الماهية، حتى إن التقييد بالخاص لم يكف أيضا فى تمييزه عن الوجودات الخاصة للممكنات التى هى بمعنى أكوانها فى الأعيان مبادئ لآثار خارجية . وبعد هذا كله لم يتسن للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه ذات الله اقتضاء الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ذلك الاقتضاء الذى يتحقق به وجوب الوجود المطلوب من وضع أسطورة الوجود وإن كان الفاضل السيلكوتى أتعب نفسه كل الإتعاب فى الحصول على الاقتضاء المذكور متراجعا إلى الوجود بمعنى الكون فى الأعيان من نفس الطريق الذى كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى وقد سبق تفصيله . فالسؤال المذكور فى «المواقف» — وقد نقلناه — بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين =

يكون وجودا، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعودون فيسمون فى جمله موجودا مع أن الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ولا ما يكون نفسَ الوجود .. ونحن وإن كنا لا نعرف من الله غير وجوده ووجوب وجوده وإذا عرّفناه فلا نعرّفه إلا بوجوده ووجوب وجوده ، لكننا لا نجعله نفس الوجود ولا نعتبر تعريفه بهما حدًّا له معربا عن حقيقته بل نعتبره رسما وتعريفا بالخارج عن حقيقته فنقول مثلا هو الموجود الواجب الوجود الذى يحتاج وجود كل شىء إلى وجوده وهو الغنىّ عما سواه ، فالفلاسفة يعبرون عنه بالوجود على أنه حقيقته ونحن نعبر عنه بالموجود لا على أنه حقيقته . وليس فى تعبير الموجود الذى هو الذات والصفة تركيب يُخاف منه بناء على أن الوجود صفة اعتبارية لا وجود لها فى الخارج وعلى أنه أى الوجود لا يكون جزءا من حقيقة الله وإنما هو لازم له غير مفارق .

= لا يتم الجواب عنه لا جواب صاحب المواقف نفسه ولا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجانى ولا مساعدة الفاضل السيلكوتى بكل قوته لجواب الشارح . وكذا السؤال الثانى الذى أورد فى شرح المواقف على جواب السؤال الأول وارد وجواب الشارح عنه غير تام ، وهذان السؤالان والجوابان هما اللذان يدور حولها أدق النقاط التى عرجت عليها فى هذا البحث عند نقد مذهب الفلاسفة وأنصاره .

ثم إنى أسألهم أى شىء هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار وماذا موقفه من أى موجود؟ فهل هو وجود مجرد عن ذات الموجود أو ذاته المجردة عن الوجود أو الذات مع صفة الوجود ولا رابع لهذه الاحتمالات ؟ فإن كان الأول فقد عرفت أنه الوجود المحال فضلا عن أن يكون الله المتعال وإن كان الثانى فهو الأوفق لمذهبهم فى صفات الله وقد آثرنا هذا الاحتمال القاضى على خرافة الوجود بكلا مذهبيه الفلسفى والصوفى وبنيناه على تحققات عميقة سبقت منا فى أوائل هذا المبحث . إلا أنه يأباه تصريحهم بأن الله وجود مجرد عن الماهية للتضاد الظاهر بين الوجود المجرد عن الماهية والذات المجردة عن الوجود . والثالث أى الذات مع الصفة موجود لا وجود . وكما لا يتم تأويل الوجود المجعول حقيقة الله بمبدأ الآثار لا يتم تأويله بمبدأ انتزاع الوجود لأنه إن كان مبدأ انتزاع الوجود مجرداً عن الوجود أى الذات المجردة فلا ينتزع الوجود عن الذات المجردة عن الوجود وإن كان الذات مع الوجود فهو الموجود لا الوجود .

أما وجوب وجود الله فبإيضاح كيفية ذلك ووضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هى الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن يكون الوجود أيضا هو ذات الله. ومعناه أن الله لا يُضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يُضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله وهذا دور ومصادرة يدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونُه اللهَ الغنى عما سواه ولو استحق الوجود ذلك لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه ولم يحتج إلى فرضٍ رجمى مقابل وقد أوضحنا ذلك الدور والمصادرة غير مرة وهنا نوضحهما بشكل آخر : فقد كنا نعلم وجوب وجود الله ولا نعلم كيفية ذلك لما لعدم علمنا بحقيقة الله فأرادوا تفسير هذه الكيفية التى لا نعلمها ، بتفسير ذات الله بالوجود الذى نعلمه وقالوا الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشئ من نفسه ، وهذا هو وجوب الوجود. فإذا قيل لهم وجود كل موجود لا ينفك من نفسه أى نفس الوجود وإن جاز انفكاكه من نفس الموجود فيلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود إلٰها واجب الوجود وهذا مالا يرضاه الفلاسفة الوجودية وأنصارهم وإن كان يرضاه الصوفية الوجودية ، فإذا قيل لهم ذلك وقالوا فى جوابه احتياج وجود سائر الوجودات إلى الموجد الذى هو الله يمنعه من أن يكون واجب الوجود بخلاف الوجود الذى هو الله.. وإذا قيل لهم أيضا الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بذاته فكيف يكون هو الله وقالوا فى الجواب هذا مسلم فى وجود سائر الموجودات ولكن الوجود الذى هو الله لا يقاس على غيره من الوجودات فهو قائم بذاته قيوم لغيره.. فإذا قالوا هذا وذاك فى الجواب عن الاعتراضين المذكورين كان هذا منهم استعانة فى إثبات أن حقيقة الله الوجودُ من كون حقيقة الله الوجود فكأن كون حقيقة الله الوجود ثابت قبل أن يثبت وهذا هو المصادرة.

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجودَ نفسه

مهما أعجب ذلك الفلاسفةَ وأنصارَهم وغرّهم حتى أوقعهم فى هاوية المصادرة وهم لا يشعرون وغرّ الصوفيةَ فأوقعهم فى هاوية وحدة الوجود ، فإما أن نقول فى تفسير وجوب وجوده إن ذاته التى لا نعرف حقيقتها تقتضى وجوده من غير تعيين نوع الاقتضاء بأنه اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد ما أوردوا عليه وقد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه ، أو نكتفى ببنائه على أدلة وجود الله المعروفة الإنية فنقول معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضرورى لوجود العالم .

لا يقال فيلزم أن لا يكون وجوده ضروريا لولا وجود العالم ، لا يقال هكذا بعد أن كان العالم موجودا بالفعل ، وإلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجود العالم وجوبَ وجوده فى نفس الأمر ولا قائل به بين المعترفين بتلك الأدلة . فإن قيل إن وجود العالم غير ضرورى فيلزم أن يكون وجود الله المبنى على وجود العالم غير ضرورى أيضا ، قلت إن العالم بعد وجوده فعلا ضرورى الوجود لاستحالة عدم كون الموجود موجودا وتسمى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول . ثم إن المستدلين بوجود العالم على وجود الله دفعهم إلى هذا الاستدلال استحالة كون العالم الذى لم يكن وجوده ضروريا ولا دليل على ضرورة وجوده غير وجوده ، موجودا من تلقاء نفسه فبحثوا عن موجود آخر ليكون موجد هذا العالم الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الطرفين من الوجود والعدم ، لو لم يكن موجده مرجحا له جانب الوجود ، وحكموا بضرورة وجود ذلك الموجود الموجد . ونقطة الانتقال هذه من العالم غير ضرورى الوجود إلى موجده الضرورى الوجود أول مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربى مهما كان سائلا وجائلا لكونه مختوما عليه بالضلالة ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد . ويتبع هذا العقلَ الجامد عقول مقلديه فى الشرق من غير أن يفهم كل من العقل المتبوع والتابع ما فى هذا القول من التناقض الذى يتضمنه الرجحان بلا مرجح ، وفى مقابل هذه العقول الجامدة يقوّل الفيلسوفَ «أميل سسه» عقلُه الحى : «يمكننى أن أتصور عدم

وجود الله والعالم معا ولا يمكننى أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

ثم حكم المستدلون بوجود العالم على وجود موجده بأن لايحتاج وجود هذا الموجد إلى موجد آخر كما احتاج العالم ، وذلك بأن يكون واجب الوجود لذاته لا ليوجد العالم فقط . إذ لو كان هو أيضا محتاجا إلى وجود موجد قبله وتوالت الحاجة إلى وجود علة موجدة قبلها علة موجدة أخرى من غير أن تنتهى فى علة أولى غير محتاجة الى الإيجاد، لزم تسلسل العلل الموجدة وهو باطل . وهذه النقطة أعنى بطلان التسلسل هى المرحلة الثانية فى الاستدلال بوجود العالم على وجود الله التى تقف دونها عقول الملاحدة الجامدة وبعض العقول الشاذة من فلاسفة الموحدين وعلماء الدين مثل « كانت » والشيخ محمد عبده كما بيناه فى أمكنة أخرى من هذا الكتاب . ففى وجود الله المستنبط من وجود العالم ضرورتان قاضيتان باستحالة مايخالفهما: الأولى ضرورة وجود موجد للعالم الممكن الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم لينقذ هذا الموجدُ وجودَ العالم من بطلان الرجحان بلا مرجح. والثانية ضرورة كون هذا الموجد واجبا لذاته مخالفا للعالم فى احتياجه إلى الموجد الناشىء من قابليته للوجود والعدم على السواء وهذه الضرورة مستفادة من بطلان التسلسل .

فقد استندنا فى تفسير وجوب وجود الله بهذا الشكل إلى الأدلة المعروفة المثبتة لوجود الله بطريق إنى ، استنادا صريحا ، وهذا أولى وأصح وأقوم مما فعله الفلاسفة وأنصارهم الذين لم يرقهم الاستناد فى تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلة الإنية الموصلة إلى معرفة المؤثر بقدر ما يدل عليه آثاره فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله ليتوصلوا به إلى إدراك سر وجوب وجوده بطريق لمى وادعوا أن حقيقته الوجود ، ثم احتاجوا فى تمشية دعواهم إلى الاستعانة المختلسة بالطريق الإنى الذى ما كانوا يرونه جديراً بأن يبنى عليه وجوب وجود الله ، وما أبدع قول من قال :

تاه الأنام بسكرهم فلذاك صاحى القوم عربد
تالله لاموسى الكليم ولا المسيح ولا محمد
كلا ولا جبريل وهو إلى محل القدس يصعد
علموا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير أنك أوحدىّ الذات سرمد

* * *

وإلى هنا ذكرت بعون الله وتوفيقه فى نقد المذهبين الوجوديين تعميما وتخصيصا لاسيما فى نقد مذهب الفلاسفة الذى ظهر فى علم الكلام بمظهر مذهب المحققين ، مافيه كفاية . ثم إن مما يخص مذهب الصوفية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب الله يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة ، لأن الخلق هو الإيجاد من العدم وهو من أجلّ أوصاف الله التى تختص به ولا يقدر غيره عليها ، مع أن الخلق والايجاد ممتنع فى مذهب الصوفية ، حتى إن الله الذى خلق السماوات والأرض والذى هو خالق كل شئ ، لم يخلق أى شىء وما شمت الأعيان الثابتة رائحة الوجود ولا يمكنها ان تشم ، بل الخلق والإيجاد مستحيل كخلق إله غير الله لأن الوجود هو الله ولا وجود ولا موجود غيره ، وليس هناك وجودان وجود الواجب الخالق ووجود الممكنات المخلوقات بل الوجود واحد وواجب ، ولذا عبر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجود وهى تستلزم وحدة الموجود أيضا على أنه لا موجود عندهم غير الوجود .

ويجب علينا أن ننبه هنا ـ وربما نبهنا عليه فيما سبق أيضا ـ أنهم لا ينكرون وجود العالم المحسوس كما يظنه كثير من الناس وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ولذا اتُّهموا بالقول باتحاد الله مع العالم ، ولا حاجة إلى اتهامهم بذلك فإنهم صرحوا فى كتبهم بأن العالم عين الله واستدلوا عليه بالكتاب

والسنة كما سيأتى . ومن هـذا التنبيه يظهر أن ما أدعاه الـكاتب التركى المتصوف اسماعيل فنى بك فى كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » من أن الـكشفيات العلمية الأخيرة مثـل فناء المادة ورجوعها إلى القوة وآراء علماء الغرب الفكريين القائلين بأن وجود الأشياء ليس إلا محصول إدراكنا ولا وجود لها فى الحقيقة ، كل ذلك يؤيد مذهب الصوفية ، خطأ منشأه عدم فهم مذهبهم كما هو حقه وإن كان المؤلف نفسه يعيب العلماء الطاعنين فى هذا المذهب وأصحابه بعدم فهم مرامهم ، لأن اختلاف الصوفى عنا ليس فى الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسة حتى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب غريبة تفـكر حقائق الأشياء وتحملها على صنع أذهاننا وإنما اختلاف الصوفى عنا فى تسمية هذه المحسوسات فنسميها العالم ويسميها الله حتى لا يرضى القول باتحاد العالم مع الله بناء على أن العالم معدوم عنده والله موجود وكل موجود محسوسِ الوجود ومشهودِه فهو الله وذلك مقتضى ما تقرر عندهم علميا أن الوجود هو الله وليس منشأ القول بألوهية العالم إلا كونه موجودا . فليس لمذهب وحدة الوجود أى مناسبة بمذهب الفـكريين الذين هم من أعقاب السوفسطائية المنكرين لوجود المحسوسات . والذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصوفية الوجودية عن المذهب السوفسطائى لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حق الفهم وهم جمهور المؤلفين فى الدفاع عن أصحاب هذا المذهب ، إنما يتأسون بأن السوفسطائى ينكر وجود الله والعالم معا والصوفى الوجودى لاينـكر وجود الله ، بل يحصر فيه الوجود كله شاملا لوجود العالم ، ومن هذا الحصر يحصل انتفاء العالم . وفيه نظر أيضا إذ بعد أن أنـكرت الثنائية بين وجود الله ووجود العالم فالناس أكيس من أن يحكموا فى هذه الموجودات بأنها الله بدلا من أن يحكموا فيها بأنها العالم ، وليس ببعيد أن يكون مذهب وحدة الوجود نفى وجود الله فى صورة نفى وجود العالم أى نفى وجود الله بلطف ولباقة .

ومن العجيب المضحك إدعاء مؤلف « إضمحلال مذهب الماديين » أن فى عقيدة

وحدة الوجود مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الأحقاد والخصومات فكأنه يقول « كلنا وجود واحد [يعنى الله] فما بالنا نتخاصم ؟ » ولكنه هل لا يرينا التخاصم الواقع على الأقل أننا لسنا وجودا واحدا ولا موجودا واحدا ؟

وأعجب من تصور المزية بهذه الصورة فى عقيدة وحدة الوجود وأضل ، قول هذا المؤلف فى ص ٢٥٩ بأن التجارب العلمية الأخيرة الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية فى جميع نواحى الطبيعة حتى فى الخلايا والميكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى لهذه الظاهرات لا فى بعد كخارج العالم بل فى أقرب الأقارب بل فى وجود الكائنات نفسها » .

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله وقدرته وإرادته فى ظاهر كل جزء من أجزاء العالم وباطنه ، على حلول ذاته فيه أو اتحاده معه اللذين يعاب بهما مذهب وحدة الوجود ؟ فكأن الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه فى العالم من سماواته وأرضيه إلى ذرات مافيهما وفيما بينهما إلا بهذه الصورة الحلولية أو الاتحادية ، فكما أنه يلزم لأن يكون الله واجب الوجود على زعمهم الذى قلدوا فيه الفلاسفة أن يكون الوجودَ نفسه فكذلك يلزم فى زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول أن يكون نفسَ العالم والله متعال عن كل ذلك .

هذا، وإنى معترف بأن كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » كتاب جليل يكافح مؤلفه شكر الله سعيه، اللادينية العصرية بشواهد قيمة من كلام الغربيين وقلب ملآن بالإيمان والغيرة على الإسلام .. ولا عيب فيه وفى كتابه غير نزعته الصوفية الوجودية ومع ذلك فالمؤلف نفسه يعترف بأن كثيراً من أدعياء التصوف روّجوا الزندقة بواسطة فكرة الوحدة الوجودية واتخذوها جُنة لرفع التكاليف الشرعية عن أنفسهم . لكن

الحق أن هـذه الحالة السيئة ليست نتيجة لفساد نوايا أولئك الأدعياء أو لسوء تلقيهم المذهب فحسب بل نتيجة طبيعية أيضاً لهذا المذهب ، وقد صُرّح فى « الفصوص » كثير من نتائجه الفاسدة المضلة فهل الشيخ الأكبر من الزنادقة الذين أساءوا تلقى المذهب ؟ وما فى كتابه من الأقوال الطائشة يكفى لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام بله إخراجه من زمرة أولياء الله الذين يتعزى مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » بنسبة هـذا المذهب إليهم . فإن كان المؤلف يدعى أن أقوال الشيخ الأكبر الطائشة مؤولة فليؤوّل أقوال هؤلاء الزنادقة الأدعياء أيضاً وأفعالهم ولا يشكُهم كما لا يشكوا أقوال الشيخ ، ومن يدرى أنهم ليسوا بأولياء عارفين مثله لا يضرهم أن يستبيحوا الحرمات ويخرجوا على تـكاليف الشرع الإسلامى كما لا يضر منزلة الشيخ عنـد الله وعند الناس قوله :

العبد رب والرب عبـد ياليت شعرى من المـكلف؟[١]

نعود إلى ما كنا فيـه : وللصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شىء غير الله الناشئة من كون وجود كل شىء وجود الله بل الله نفسه والمبنيـة على فلسفة الوجود التى أتينا فى هذا الـكتاب بنيانها من القواعد ، عدا ما يترتب على هـذه العقيدة من المفاسد التى منها لزوم كون الله لم يخلق شيئاً ولا فى الإمكان أن يخلقه ؛ عقائدُ أخرى تناقضها فى حين أنهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى، فـكأنهم لايدرون أنها تناقضها زيادةً على كونهم لا يدرون أن العقائد الثانية فى نفسها لا تتفق مع شأن الألوهية كالعقيدة الأولى .

فنها أنهم يدعون أن العالم بجميع أجزائه أعراض قائمة بالله ، يدّعون هذا بصدد نفى وجود العالم ولا يدرون أن العرض قسم من الموجودات ولا يدرون أن الله تعالى

---

[١] هذا البيت نقله الشيخ البالى فى شرح الفصوص ص١١١ عن الشيخ الأكبر .

لا يجوز أن يكون حالا فى محل ولا محلا لحال ولا يقومَ بذاته حادث .

ومنها أنهم يدعون كون العالم ينعدم فى كل آن ثم يوجد.. فبقاء الجواهر عندهم كالأعراض بتجدد الأمثال، ولهذا يقولون إن الشيخ الأشعرى أصاب فى قوله بأن العرض لا يبقى زمانين وأخطأ فى تخصيص هذا الحكم بالعرض . قال فى الفصوص فى أواخر فص شعيب :

« وما أحسن ما قال الله فى حق العالم وتبدلِه مع الأنفاس فى خلق جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل فى حق أكثر العالم « بل هم فى لبس من خلق جديد » لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس لكن قد عثرت عليه الأشاعرة فى بعض الموجودات وهى الأعراض وعثرت عليه الحسبانية فى العالم كله وجهّلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان أما إخطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل فى العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول الذى قبِل هذه الصورةَ ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل فى كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين » .

وأنا أقول قول صاحب الفصوص وجميع الطائفة الصوفية الوجودية بالتبدل فى العالم بأسره فى كل آن بأن ينعدم ثم يُخلق من جديد ثم ينعدم ثم يخلق ، ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه إذ الآية وما قبلها من الآيات المتسلسلة منذ أول سورة (قٓ) كلها فى حق البعث بعد الموت تكافح منكريه ، بل فكرة الخلق الجديد على ما فهم منه صاحب الفصوص وأتباعه الوجوديون ابتدعوها لتأييد ما يتفرع على مذهب وحدة الوجود والموجود من نفى وجود العالم محاولين فهمه واستخراجه من الآية ، لكن غاب عنهم أن فى فكرة الخلق الجديد للعالم الذى يعقبه عدمه ثم إيجاده ثم عدمه

ثم إيجاده وهلم جرا ، اعترافا بوجود العالم ولو بين فترات إعدامه واعترافا أيضا بالخلق المتجدد فى كل آن مع أن كلا منهما ينافى عقيـدة وحدة الوجود النافية لوجود العالم والسالبة لإمكان خلق موجود إذ لاموجود إلا الله والله لا يُخلَق .. حتى إن تلك العقيدة تنافى الخلق الأول قبل جديده .

فنقول للصوفية الوجودية القائلين بوحدة الوجود والقائلين فى الوقت نفسه بتجدد الخلق فى كل آن إما زعماً منهم أن القول بالثانى من مقتضيات القول بالأول وإما زعماً منهم أن المتكلمين غير القائلين بتجدد الخلق لا يرون احتياج المخلوق حال بقائه إلى الخالق فهم يدعون تجدد الخلق تثبيتا لدوام احتياج المخلوق إلى خالقه... نقول لهم :

إنـكم تدعون عدم وجود الـكائنات معتبرين وجودها وجود الله لا وجودها نفسها ثم تنسون دعواكم هذه فتناقشوننا على بقاء الموجودات فى زمانين مع أن وجود الموجودات لـما كان عبارة عن وجود الله فلا حرج فى بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الآبدين بل لا إمكان لعدمه المتخلل بين الوجودين كما لا إمكان لعدم الله ، فالعالم الذى يمثل وجودُه وجودَ الله عندكم لا يمكن خلقه من جديد ولا إعدامه المعقب لخلقه. ولا حاجة عنـدنا إلى إيجادات جديدة ولا مانع من بقاء ما أوجده الله فى مدة قدر له البقاء فيها عند إيجاده. فوجوده مستند إلى إيجاد الله وبقاؤه مستند إلى إبقائه وهو محتاج إلى الله فى الابتداء والبقاء.. وليس مذهبنا ومذهب المتكلمين أنه محتاج إلى الله فى الابتداء مستغن عنه فى البقاء حتى يكون قولـكم بتجدد الخلق إصلاح النقص الواقع فى مذهب المتكلمين [1] .

---

[١] نعم قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان ، أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علة ، وليس الأمر كما توهموا لأن المراد بالحدوث المحوج هو الحدوث بالمعنى المقابل للقدم لا الحدوث بالمعنى المقابل للبقاء .

ونحن نسائل الصوفية القائلين بتجدد الخلق فى كل آن على كل مخلوق : ما الدافع إلى القول بتوالى الإيجاد والإعدام على موجود واحد فى حالة بقائه ؟ وبماذا يحصل عدمه عقب وجوده أبتأثير من الله أم ينعدم هو بنفسه فيخلقه الله مرة ثانية فينعدم مرة ثانية فيخلقه ثالثة فينعدم وهكذا دواليك ؟ ولا وجه للاحتمال الأول لأن الله يريد وجوده لمدة معينة بدليل أنه يخلقه مرة ثانية وثالثة فيكون عدمه فى خلال تلك المدة خلاف مراد الله . ولا محل لأن يكون إعدامه تحقيقا لمذهب وحدة الوجود المتضمن لدعوى عدم وجود موجود غير الله، لما ذكرنا . فتعين أن تكون أعدامه المتخللة بين وجوداته من نفسه فيلزم استغناء الممكن عن الله فى بعض حالاته التى يتحول إليها وهو حالة عدمه بعد وجوده، فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم . وفضلا عن هذا فكأن الله تعالى لا يقدر على أن يجعل لمخلوقه وجوداً يستمر إلى أجل مسمى إلا بتجديد خلقه مرات لا تحصى ، أليس أحسن من هذا وأقرب إلى العقل وأوفق للمشهود أن يكون الله خلقه وأوجده على أن يستمر وجوده ماشاء له ذلك كما قال تعالى « إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا » فيكون وجوده واستمرار وجوده كلاهما مستنداً إلى الله من غير حاجة إلى استئناف خلقه ثم إعدامه ثم خلقه .

ومن السخافة بمكان قول الصدر الشيرازى فى « الأسفار » بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيعا بذيئا إلاأمطره على المتكلمين لقولهم بإمكان إعادة المعدوم بعينه فى مسألة البعث بعد الموت[١] وقد غاب عنه أن فى الخلق الجديد الذى قال به الصوفية فى الدنيا إعادةً للمعدوم بعينه بل إعادات[٢] .

---

[١] انظر ص ٨٨

[٢] وليس لصاحب الأسفار أن يقول عن تجديد الخلق فى الدنيا إنه ليس إعادة المعدوم بعينه وإنما تجديد الأمثال كما قال الأشعرى فى بقاء العرض إنه بتجدد الأمثال، إذ يلزم على هذا أن لا يكون أى شخص معين من أفراد الإنسان فى كل زمان عين الشخص الذى كان موجودا قبله بآنين ثم أعدم فى الآن الثانى وخلق مثله فى الآن الثالث .

وليس بمسلم كون العالم بجميع أجزائه أعراضا ولا استنتاجه من تجدد خلقه لإمكان تجدده من غير أن يكون عرضا كما أنه لايسلَّم استخراج هذا التجدد من الآية. بل لايسلم أيضا صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين بله أن يصح قول الحسبانية بعدم بقاء الكل ، وللأشاعرة مرمى خاص فى قولهم ذاك لا يقاس على مرمى قول الحسبانيين المنكرين لوجود الخالق والمخلوق والوجوديين المنكرين لوجود المخلوق وقدرة الخالق على إيجاده أو إبقائه زمانين .

ثم إن قول صاحب الفصوص فى آية الخلق الجديد يشبه قوله فى مسألة عرش بلقيس الذى أتى به سيدنا سليمان مَن عنده علم من الكتاب قبل أن يرتد إليه طرفه ، فادعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذ الحد من السرعة بناء على أن الحركة التى هى كون الشىء فى آنين فى مكانين تحتاج على الأقل إلى آنين . ثم ذهب إلى أن الله تعالى أعدم العرش فى محله وخلقه عند سليمان من جديد على قاعدة الخلق الجديد ، ولم يتذكر الشيخ أو لم يبال أن إعدام العرش الأول وخلق الثانى لا يتفقان مع نص القرآن على الإتيان به كما أنه لم يدر أن مدة ارتداد طرف الناظر إليه تسع أكثر من آن واحد . وقد كان العفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه أى مجلسه للحكومة وكان يجلس إلى نصف النهار ولاشك أن الميعاد المحدود بمدة ارتداد طرفه أسرع لكن لا لحد ما قال الشيخ واستحال .

وانظر ما قاله فى فص صالح : « إن التكوين للشىء نفسِه لا للحق والذى للحق فيه أمره خاصة ولذا أخبر عن نفسه فى قوله « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشىء وهو الصادق فى قوله ، وهذا هو المعقول فى نفس الأمر كما يقول الأمير الذى يُخاف فلا يُعصى ، لعبده : قم فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد » فتكوّن الكائنات عند صاحب الفصوص نفسُها فهو نظر إلى ظاهر

النص وغفل عن أسلوب البلاغة الممثلة لسرعة تأتِّى المقدورات وسهولته حسب تعلق مشيئته تعالى بها فكأنها إذا أراد الله تكوين شىء منها يأمره فيكون من تلقاء نفسه من غير تكوين . وعلى كل حال فالمكوِّن هو الله ، وأما تكوين الشىء نفسَه فهو محال مستلزم لكون ذلك الشىء موجوداً قبل وجوده ليوجِد نفسَه فإذن ليس هناك أمر ولا مأمور ولا تكوين المأمور نفسَه كما زعم الشيخ وإنما كل ذلك مجاز وتمثيل لسرعة نفوذ إرادة الله وسهولته، حتى إن الأمر أسرع مما وقع التمثيل به وأسهل على الله وإنما فى المثال تفهيم تلك السرعة والسهولة للمخاطبين وتقريبهما من عقولهم. وقرينة المجاز هى الاستحالة التى ذكرنا . لكن الشيخ لكونه مولعا بتحريف معانى كلام الله ورسوله يرى المحال ممكنا والممكن محالا . ومثال الثانى ماسبق من قوله باستحالة إتيان عرش بلقيس قبل أن يرتد إلى سليمان عليه السلام طرفُه .

والتوسع فى تفسير معانى القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب الفصوص وغيره من أصحاب المذهب الوجودى ، وما ذهبوا إليه فى آية الخلق الجديد وآية الإتيان بعرش بلقيس أقل ما حولوا فيه التفسير إلى التغيير ، وهناك ما هو أشد منهما وأفسد ، حتى إن هذا الحال أعنى ما رأيته من أن الصوفية الوجودية وأنصارهم يحرّفون معانى كلام الله ورسوله فى سبيل تأييد مذهبهم تحريفا جليا ، كان أولَ منبه إلىّ على بطلان مذهبهم كما رأيت أن مثل هذه التحريفات لايصدر إلا من المضل المتعمد او الجاهل السىء الفهم ، فإن كانوا ينسبون تلك المعانى المحرفة إلى باطن الكتاب أو السنة فهى أحق عندى باسم الباطل منها باسم الباطن .

فمن ذلك التحريف الفاحش أنهم يجعلون « رسلُ الله » فى قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ماأوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » مبتدأ و « الله » الثانىَ خبرَه بناء على أساس وحدة الوجود الموجب لكون كل موجود اللهَ فيكون رسل الله أيضا الله !!

وغير ممكن أن لايعلموا أن جمل « رسلُ الله اللهُ » جملةً مؤلفة من المبتدأ والخبر يجحف بانتظام معنى الآية ويترك ما قبل تلك الجملة أعنى فعل « أوتى » وما بعدها أعنى لفظ « أعلم » مقطوعين عن رابطتهما الإعرابية وكذا رابطة هـذه الجملة المقتعَلة نفسِها . فليعتبر من أصرّ على حسن الظن بالصوفية الوجودية ولينظر مبلغ استهتارهم فى تأويل كلام الله ليحصلوا على شهادة القرآن بتأليه رسل الله لا لأنهم رسل الله بل لأن ذلك مقتضى عقيدة وحدة الوجود المتولدة من فرض أن حقيقة الله الوجود .. تلك العقيدة القائلة بتأليه كل موجود لاتأليه رسل الله فحسب.

ومن ذلك التحريف أيضا أنهم يتمسكون بقراءة رفع « الـكل » الشاذة فى قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » فيجعلونه خبرَ «إنا» فيكون الله المعبر عنه بضمير الجمع المتكلم ، كلّ شيء، تعالى الله عما يزعمون مع أن المعنى فى قراءة الرفع كالمعنى فى قراءة النصب بناء على أن « كل شيء » مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبر « إنا » . وقراءة نصب « كل » مع كونه أصح من قراءة الرفع تفسِّر قراءة الرفع فتمنعها عن الاحتمال البعيد الذى يحملون الآية عليـه فى حين أن قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءةَ النصب التى هى نص فى معناها من غير احتمال لمعنى آخر ظاهر أو غير ظاهر . لـكن من أراد أن يتلاعب بلفظ القرآن ومعناه لا يزعه وازع لفظى أو معنوى .

ومن ذلك التحريف أنهم يستدلون بقوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » وبقوله « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » على أن النبى صلى الله عليه وسلم ليس غير الله .

ومن ذلك أنهم يستدلون بحديث « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » على أن الناس ليسوا غير الله .

وبالـكلمة المشهورة التى يسوقونها مساق الحديث النبوى وهى « من عرف نفسه فقد عرف ربه » على أن نفس كل أحد الله .

وبقوله تعالى « وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى[1] وأهل المغفرة » على أن المتقين والعافين عن الناس هم الله .

وبقوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » على أن كل ما يُعبَد ويُظن غيرَ الله فهو الله لأن الله تعالى قضى أن لا تعبدوا إلا إياه وقضاء الله لا مرد له فلا يعبُد عابد إلا إياه ولو عبد غيره فى زعم زاعم . فهم يحملون « لا » فى « أن لا تعبدوا » على لا النافية أو يحملون النهى على مقابل الأمر التكوينى بقرينة « قضى ربك » أى حكم ربك[2] .

ويقولون فى حديث « أتعجبون من غيرة سعد لَأَنا أغير من سعد والله أغير منى ومن أجل غيرة الله حرَّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » : « فلما حرم الفواحش أي منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرنا وهى أنه [أى الله] عين الأشياء ، سترها بالغيرة وهو أنت لأنها من الغير فالغير يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا مابقى من القوى والأعضاء[3] فما كل أحد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت المراتب » كذا فى فص هود من الفصوص . ويقول الشارح القاشانى فى قوله « وهو أنت » يعنى أنانيتك إذا اعتبرتها إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء كنت من أهل الحِمى فلا غيرة ولا تحريم » .

وفى فص عيسى من الفصوص « قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو

---

[١] أى أهل لأن يتقى ويخاف فالتقوى على معنى المصدر المبنى للمفعول .

[٢] وكنت قلت فى أحد كتبى المؤلفة باللغة التركية قبل ثلاثين عاما تقريبا إن حمل القضاء فى الآية على معنى الحكم كما ذهب إليه الصوفية الوجودية يأباه على الأقل عطف قوله « وبالوالدين إحسانا » على المقضى فيكون الإحسان بهما أيضا مقضيا ويلزم أن لا يوجد فى الدنيا ولد عاق لوالديه وهو خلاف الواقع ، ولهذا قال المفسرون « وقضى ربك » أى أمر أمراً مبرما .

[٣] إشارة إلى حديث « ... كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ » .

المسيح بن مريم » فجمعوا بين الكفر والخطأ فى تمام الكلام لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم » وقال الشارح القاشانى : « لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله ولابقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم، بل بحصر الحق فى هوية المسيح ابن مريم وتوهموا حلوله فيه والله ليس بمحصور فى شىء بل هو المسيح وهو العالم كله » .

وقال فى فص هود : « إن للحق نِسباً كثيرة ووجوها مختلفة [بعضها ظاهر فى العموم وبعضها خفى لايظهر إلا لمن نوّر الله قلبه][1] ألا ترى عاداً قومَ هود عليه السلام كيف قالوا « هـذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله وهو عند ظن عبده به فأضرب لهم الحق عن هـذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى مما تخيلوه فى القرب فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال « بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم » فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم فإن بهذه يريح أرواحهم من هذه الهيا كل المظلمة وفى هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات الخ » .

وقال فى قوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام « ولا تذرُنَّ ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » : « فإنهم جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » .

ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٣٨ قول الشيخ الأكبر فى الباب الثالث والأربعين من الفتوحات بعد كلام فى ذكر أهل النار : « وقد حقت الكلمة أنهم عُمّار تلك الدار فيجعل الحكم للرحمة التى وسعت كل شىء فأعطاهم فى جهنم نعيم المقرور والمحرور لأن نعيم المقرور بوجود النار ونعيم المحرور بوجود الزمهرير وتبقى جهنم

[١] ما بين القوسين زيادة من شرح البالى على الفصوص .

على صورتها ذات حر وزمهرير ويبقى أهلها فيها متنعمين بحرورها وزمهريرها ولهذا أهل جهنم لايتزاورون إلا أهل كل طبقة فى طبقتهم فيتزاور المحرورون بعضهم فى بعض والمقرورون بعضهم فى بعض لايزور محرور مقرورا ولا مقرور محرورا وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على صفة واحدة فى قبول النعيم لأنهم كانوا هنا أعنى فى دار التكليف أهل توحيد لم يشركو وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد وكانوا أهل شرك فلهذا لم يكن صفة أحدية تعمهم فى النعيم مطلقا من غير تقييد فهم فى جهنم فريقان وأهل الجنة فريق واحد فينفرد كل شريك بطائفة وهم أهل الثنوية ماثم غيرهم وهم أهل النار والذين هم أهلها وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما فى التثليث من الفردية لأن الفرد من نعوت الواحد فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سُموا كفارا لأنهم ستروا الثانى بالثالث فصار الثانى بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين فى حضرة الفردانية لافى حضرة الوحدانية وهذا رأينا فى الكشف المعنوى لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فإنى رأيت لهم ظلالا فى الوحدانية ورأيت أعيانهم فى الفردانية ورأيت أعيان الموحدين فى الفردانية والوحدانية فعلمت الفرق بين الطائفتين . وأما مازاد على التثليث فكلهم ناجون بحمد الله من جهنم ونعيمهم فى الجنة يتبوأون فيها حيث يشاؤن كما كانوا فى الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤن » قال الناقل « ويعنى بمازاد على التثليث من هم القائلون بمقالته بالهية كل موجود فهذا نص مقدَّمِ القافلة إن كان إيمانك وعقلك صحيحا » .

وأنا أقول إذا كان الزائدون على التثليث المؤلهون لكل شىء أفضلَ الفرق وأعرفها بحقيقة الأمر على رأى مقدم القافلة الصوفية الوجودية فيلزم أن يكون الأفضل بعدهم أهل التثليث وبعدهم أصحاب الثنوية حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها لا بتمادهم

أكثر من غيرهم عن الحقيقة التى هى تأليه الكل وهذا اللازم يناقض ماذكره الشيخ فى الترتيب المنقول عنه آنفا من تفضيل الموحدين على أهل الثنوية والتثليث .

هكذا يمكن الاعتراض على الترتيب المذكور لِلفِرَق كما يمكن الجواب عنه بأن الموحد ومؤلِّه الكل لايتباعدان بعضهما عن بعض فى إصابة الحق على مذهب وحدة الوجود ولذا قالوا :

وما الوجه إلا واحد غير أنه　　إذا أنت عدَّدت المرايا تعددا

ثم يمكنك تمثيل كون الله متعددا بعدُ الموجودات وواحدا من حيث ان الظاهر فى كل من تلك الموجودات موجود واحد هو الله أى الوجود فهو واحد ومتعدد معا، كما بكون الله ثلاثة وواحدا معا فى النصرانية المحدثة بعد سيدنا المسيح إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية والتعدد معا بعدد الموجودات أى من غير العارفين بحقيقة الأمر فضَّل الشيخ مؤلِّهَ الكل على الموحد .

أما حديث (لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يسعى بها) القدسى الوارد على أسلوب المبالغة البليغة ، فمن أكبر حجج الصوفية الوجوديين التى يعتمدون عليها فى مذهبهم لكن غاب عنهم أن وحدة الوجود تقتضى أن يكون الله عين كل شىء [1] من غير أن يمتاز فى ذلك العابدُ المتنفل على المقصر المتكاسل ولا الذى يحبه الله تعالى على الذى يبغضه فتخصيص المتنفل وأعضائه بالتأليه يكون كفراً كما قال الشيخ الأكبر فى كفر المسيحيين القائلين بحصر الألوهية فى المسيح ابن مريم .

وقولهم فى قوله تعالى « ليس كمثله شىء » غاية فى التحريف المضاد للمعنى المراد ،

---

[١] كما يظهر من النقلين الآنفين عن الفصوص .

لأنهم قالوا إن لم تكن الكاف زائدة فنفى مثل المثل إثبات للمثل [١] وإن كانت زائدة والمعنى ليس مثله شىء لأن كل شىء عينه ولا مثل له ففيه إثبات العينية بنفى المثل [٢] مع أن إثبات عينية الله لكل شىء أشنع من أن يكون كل شىء مثله بله إثبات المثل الواحد له الذى يناقضه السلب الكلى المنصوص عليه فى الآية . فالمعنى الذى يرهقون نظم القرآن عليه لا يقف فى حد أن يكون نقيض ما سيق له بل يتخطى إلى ما وراءه بدرجتين .

وكذا قولهم فى قوله تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : « أثبت تعالى الافتقار إليه لا إلى غيره ونحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة فدل ذلك على أن كل مفتقَر إليه هو الله لا غيره » كذا فى « المواقف » [٣] ص ٢٢٧ الجزء الأول .

وإنى أعترض عليهم بأنهم نسوا كون المفتقِر أيضا فى مذهبهم المبنى على وحدة الوجود عينَ الله إذ لو لم يكن هذا المذهب لما اجترأ أى عاقل على استخراج المعنى الذى استخرجوه من الآية . وعند الاعتراف بالمذهب لا وجه لتخصيص المفتقَر إليهم بأن يكونوا الله ولا معنى إذن لقوله أنتم الفقراء إلى الله فمن هم الفقراء ومن هو المفتقَر إليه ؟

ويضاهيه قولهم فى « إياك نعبد وإياك نستعين » : « خبر بمعنى الأمر فهو تعليم

---

[١] فى فص نوح : « قال تعالى ليس كمثله شىء فشبه وثنى » وقال شارحه القاشانى على أن الكاف غير زائدة : « فنفى مثل المثل وأثبت المثل »

[٢] وفى فص هود : « وإن أخذنا ليس كمثله شىء على نفى المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أن الحق عين الأشياء »

[٣] كتاب فى التصوف الوجودى للأمير عبد القادر الجزائرى غير الكتاب الجليل المعروف فى علم الكلام المسمى بهذا الاسم للقاضى عضد الدين الإيجى .

بهذا الدعاء » ثم قالوا : « التذلل والخضوع والانقياد لشيء ليس هو الحق فى شهود الخاضع المتذلل شركٌ فالعارف لا يكون خضوعه وتذلله وانقياده إلا لذلك الوجه الظاهر المتعين كما قال « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » بمعنى أن توحيد الطاعة وتخليص الانقياد لا يكون إلا بهذا الشهود فإنه لابد لكل مخلوق من الخضوع والانقياد لمخلوق فعلَّمنا الله تعالى الخلاص من الشرك وبمثل ما تقدم أمرنا بالاستعانة فنشهد الحق فى كل شيء فنستعين به فى الأسباب والوسائط فإذا رحم الله المفتقِر إلى غيره والخاضع لغيره والمستعين بغيره علّمه بمعرفته وشهود وجهه فى كل شيء تخلصه من الشرك فكان لايعبد إلا الله ولا يستعين إلا به « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » ص ٣٥٨ من الجزء الأول من الكتاب المذكور .

فانظر رحمك الله أيها القارئ كيف يقلبون معانى كلام الله والامتثال لتعليماته إلى ما يضادها فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله ويعلموا أن الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير لايغنى عنه شيئا، ويطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين فلا يتذللوا لغيره ولا يستعينوا بغيره أليس الله بكاف عبده . إلا أن التعالى إلى هذه المرتبة أعنى مرتبة العبودية الخالصة لله لايتيسر لكل أحد ، فلما رآه السادة أصحاب مذهب الوحدة الوجودية تلك الصعوبة انكشف لهم طريق التسهيل على الناس فأباحوا لهم الافتقار إلى كل أحد والتذلل لكل أحد والاستعانة بكل أحد غير الله بشرط أن يعلموا أن ذلك الغير الذى يظنه غير العارفين كذلك هو الله فى صورة زيد وعمرو فينجوا بفضل هذا العلم من الشرك ، فإن قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بالعينية فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قاتلهم الله .

وقالوا فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » : « إنما اختص الذكر

لمن كان له قلب لتقلبه فى أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى فى كل صورة ويعبده فيها فيدرك الأمر على ما هو عليه ولا يحصره فى وصف دون وصف . ولم يقل الحق لمن كان له عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر فى نفس الأمر فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو فى نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فإن القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليه فى نفسه والعقل لا يوصل إليه بنظره الفكرى ، وهم أى من كان لهم عقل أصحاب الاعتقادات الخاصة الذين يُكفر بعضهم بعضا ويلعن بعضهم بعضا لحصرهم الحق فى صورة اعتقادهم الخاص ونفيهم عن غيره من الاعتقادات فلا منازعة عند أصحاب القلوب وإنما النزاع والمخالفة بين أصحاب الاعتقادات » كذا فى فص شعيب من « الفصوص » وشرحه البالى .

وخلاصته مدح القلب وأصحابه وذم العقل وذويه فكأن الله تعالى لم يقل فى كتابه « إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » ولا « إن فى ذلك لآيات لأولى الألباب » ولا « واتقون يا أولى الألباب » ولا « إن فى ذلك لآيات لأولى النهى » ولا « وما يعقلها إلا العالمون » ولا « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » .

وذنب العقل المسكين عند هؤلاء المجانين الموجب لذمه أنه يقف فى عقيدةِ أى اعتقاد إله واحد ولا يتقلب فى آلهة غير محصورة .. وبعد كل هذا فالقلب فى الآية بمعنى العقل ، ففى مختار الصحاح « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل قال الفراء فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى عقل . وهذا لأن عرف القرآن والإسلام لا يفرق بين العقل والقلب ، قال الله تعالى « أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها الآية » ولاشك أن الفقه والفهم فعل العقل . وإنما التفريق بين العقل والقلب وتفضيل القلب على العقل هو الأسلوب المسيحى كما سبق

تفصيله فى مقدمة الكتاب ومقدمة الباب الأول منه . فصاحب الفصوص القائل : « ولم يقل لمن كان له عقل » يميل بالإسلام إلى هذا الأسلوب .

وهنا ونحن بصدد إيراد أمثلة من تحريفهم لمعانى آيات الذكر الحكيم ، يحسن بنا أن نعيد ما نقلناه سابقا من فص هود من الفصوص مع ماعلقنا عليه أعنى قوله « فهو عين الوجود فهو على كل شىء حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شىء فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من المشهود وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الكبير :

فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كونى بكونه فلذا قلت يغتذى
فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتذى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن جميع ذلك إذ لاوجود إلاوجوده » فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ماعداه بنفى وجود ما عداه وجعلِ كل شىء عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله « فلا يؤوده حفظ شىء » : « إذ عين الشىء لا يثقل حفظه على ذلك الشيء » وقال الشارح القاشانى فى شرح قوله فحفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشىء على غير صورته » : « لأنه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شىء غيرَه لكان له مثل فى الشيئية والوجود ولزم الشرك » وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عينَ صورة لم يكن عين صورة أخرى فينزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عينَ الصورة الأخرى أيضا لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها وهو متنزه عن الصور كلها » يعنى أن كل الصور له ولا صورة له متعينة .

وقال الشيخ فى فص هود : « فقل فى الـكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك » .

وإنى أنصح لأخوانى المسلمين المتصوفين تجاه هـذه التلاعبات بالحق [١] وعقول الخلق ، أن لا يشغلوا بالهم بالأفـكار التى تسوقُ الإنسان إلى الشك فى البديهيات وفى كل شىء حتى فى وجوده ووجود الـكون مغايراً لوجود الله وتخلطُ الخالق بالمخلوق والتى لا محل لها فى الإسلام وعنـد النظر الصحيح .. أنصح لهم أن يَبغوا التصوف فى امتثال ما أمرهم الله ورسوله واجتناب ما نهياهم عنه فلا ينفعهم بين يدى الله قول الشيخ الأكبر أو الشيخ الأصغر ولا ينجيهم التعويل بالألقاب والأقطاب فى موقف يقول عنه رسول الله صلى الله عليـه وسلم : « يا فاطمة لا أغنى عنك من الله شيئاً » وهو القائل « تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله » والقائل « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلـكوا » فأين هذا من قول الشيخ فى فص هود : « فإياك أن تتقيد فى الله بعقد مخصوص وتـكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فـكن فى نفسك هيولى لصور المعتقدات فإن الله تبارك وتعالى أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثم وجه الله » ووجه الشىء حقيقته » [٢] وقال الشارح

---

[١] ومثله قوله فى فص نوح عند تفسير قوله تعالى « وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » : « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » وقد سبق نقله منا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعانى القرآن .

[٢] وانظر قوله فى فص إبراهيم :

فيحمدنى وأحمده ... ويعبدنى وأعبده
فيعرفنى وأنـكره ... وأعرفه فأشهده =

فى تفسير صور المعتقدات : « أى التى يعتقدها فى الله جميع الناس فى سائر الملل »(١).

هذا ما يوصيك به شيخك الأكبر أيها المتصوف والله تعالى يقول : « قل ياأيها الـكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لـكم دينكم ولى دين » فاختر ما شئت منهما .

= فأنى بالغـنى وأنا أساعده وأسعده
لذاك الحق أوجدنى فاعلمه فأوجـده
بذا جاء الحديث لنا فحقق فى مقصده

ومراده من الحديث الكلمة المشهورة المعزوة إلى الله تعالى : « كنت كنزاً مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بى فعرفونى » ولا سند له صحيح أو ضعيف ولو قلنا بصحة معناه لقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فهو لايدل على الترهات التى نظمها الشيخ فى دعوى المساواة مع الله وأقل ما فيها أنه يمن على الله بمعرفته به حين عنف الله تعالى بالأعراب الذين يمنون على النبى صلى الله عليه وسلم أن أسلموا فقال « يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليـكم أن هداكم للايمـان إن كنتم صادقين » وهكذا دأبهم يسوقون مساق الحديث النبوى ما ليس منه ويستخرجون منه ما لا يدل عليه ولا يقبله العقل إلا عقل من آمن بفلسفة وحدة الوجود فوق إيمانه بالـكتاب والسنة ولذلك يرهقهما عليها .

[١] وقال الشيخ فى قصيدة له أطراها الدكتور شهبندر واستشهد بها على سمو الشعور الدينى عنـد العرب فى كتابه « القضايا الاجتماعية الـكبرى فى العالم العربى » :

لقد كنت قبل اليوم أنـكر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دان
فقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

تذييل

— ١ —

بقي أنه من حسن حظ التصوف بل من حسن حظي أنا أيضا لعدم كوني من أعداء الصوفية ، أن الصوفية ليس كلهم على مذهب وحدة الوجود ففيهم من خالف الوجوديين واعتصم بحبل الشرع المتين ولم يدأب في الطعن على علماء أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم من علماء العلم الظاهر كما دأب صاحب « الفصوص » بل حث المسلمين على الاقتداء بهم في عقائدهم وعد طريقتهم طريقة الأنبياء لكونها مستندة إلى الكتاب والسنة في حين أن أنصار المذهب الوجودي يعدونه طريقة الأولياء وفي حين أن القاشاني شارح الفصوص قال ص ١٦٨ إن الله تعالى تَسمَّى بالولي ولم يتسم بنبي ولا مرسل .

وفي رأس هذه الطائفة الصوفية المباركة الإمام الجليل الرباني مجدد الألف الثاني أحمد بن عبد الأحد السرهندي صاحب « المكتوبات » وإني أورد هنا نبذاً من كلماته القيمة متخذاً لها شواهد على أني كتبت ما كتبته في هذا المبحث ضد فكرة وحدة الوجود لا عن تعصب على الصوفية القائلين بها بل خدمة للحق المتعلق بالحق تعالى وتقدس عما يقولون . فإن اتهموني بأني على فرض كوني عالما فمن علماء العلم الظاهر لا أعرف العلم الباطن ، فإليهم إمام كبير من علماء الباطن فلينظروا ماذا يقول :

المكتوب ٦٨ إلى خان خانان ص ٢٨١ جزء ١ :

« الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فاعلم أن أحوال فقراء هذه الحدود وأوضاعهم مستوجبة للحمد والمسئول من الله سبحانه وتعالى سلامتكم وعافيتكم واستقامتكم ولما كان مبحث علم الوراثة في البين أردت أن أكتب كلمات من تلك

المقولة على حسب مقتضى الوقت وقد ورد فى الأخبار « العلماء ورثة الأنبياء » والعلم الذى بقى من الأنبياء عليهم السلام نوعان علم الأحكام وعلم الأسرار فالعالم الوارث من يكون له سهم من نوعى العلم لا من يكون له نصيب من نوع واحد فقط فإن ذلك مناف للوراثة فإن الوارث من يكون له سهم من جميع أنواع تركة المورث لا من بعض دون بعض، والذى له نصيب من البعض المعين فهو داخل فى الغرماء حيث يتعلق نصيبه بجنس حقه. فمن لا يكون وارثا لا يكون عالما إلا ان تقيد علمه بنوع واحد ونقول إنه عالم بعلم الأحكام مثلا والعالم المطلق هو الذى يكون وارثا ويكون له حظ وافر ونصيب تام من كلا نوعى العلم .

«وقد زعم الأكثرون أن علم الأسرار عبارة عن علوم التوحيد الوجودى وشهود الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وأنه كناية عن معارف الإحاطة وسريان وجوده تعالى وقربه ومعيته سبحانه على النهج الذى صارت منكشفة ومشهودة لأرباب الأحوال حاشا وكلا ثم حاشا وكلا من أن تكون هذه العلوم والمعارف من علم الأسرار ولائقة بمرتبة النبوة فإن مبنى تلك المعارف السكر وغلبة الحال التى هى منافية للصحو ، وعلم الأنبياء كله سواء كان علم الأحكام أو علم الأسرار ناش من غاية الصحو الذى ما امتزجت به ذرة من السكر بل هذه المعارف مناسبة لمقام الولاية التى لها قدم راسخ فى السكر فتكون هذه العلوم من أسرار الولاية لا من أسرار النبوة . والولاية وإن كانت هى أيضا ثابتة ولكن أحكامها مغلوبة وفى جنب أحكام النبوة متلاشية ومضمحلة :

ومتى بدت أنوار بدر فى الدجى مالِلسُّهى من حيلة سوى الاختفا

وقد كتبت فى كتبى ورسائلى وحققت أن كمالات النبوة لها حكم البحر المحيط وكمالات الولاية فى جنبها قطرة محتقرة ولكن ماذا نفعل وقد قال جماعة من عدم

إدراكهم لـكمالات النبوة إن الولاية أفضل من النبوة . وقالت طائفة أخرى فى توجيه هـذا إن ولاية نبى أفضل من نبوته . وكل من هذين الفريقين قد حكموا على الغائب من غير علم بحقيقة النبوة . وقريب من هذا الحـكم الحـكم بترجيح السكر على الصحو فإن عرفوا حقيقة الصحو لعرفوا أن السكر لا نسبة له إلى الصحو : ما نسبة العرشى بالفرشى . وكأنهم شبهوا صحو الخواص بصحو العوام وزعموا وجود المماثلة بينهما وليتهم إذ زعموا وجود المماثلة بين صحو الخواص وصحو العوام لم يجترئوا على هذا الحـكم. فإن من المقرر عنـد العقلاء أن الصحو أفضل من السكر سواء كان السكر والصحو مجازيين أو حقيقيين وتفضيل الولاية على النبوة والسكر على الصحو شبيه بترجيح الـكفر على الإسلام والجهل على العلم فإن كلا من الكفر والجهل مناسب لمقام الولاية وكلا من الإسلام والعلم مناسب لمرتبة النبوة قال الحسين بن منصور الحلاج :

كفرت بدين الله والـكفر واجب لدى وعنـد المسلمين قبيح

ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم استعاذ من الـكفر قل كل يعمل على شاكلته فـكما أن الإسلام فى عالم المجاز أفضل من الـكفر ينبغى أن يعتقد أنه فى الحقيقة أفضل من الـكفر فإن المجاز قنطرة الحقيقة . فإن قلت كما أن الـكفر والسكر والجهل ثابتة فى مرتبة الجمع من مقامات الولاية كذلك الإسلام والصحو والمعرفة متحقق فى مرتبة الفرق بعد الجمع منها فـكيف يصح القول بمناسبة الـكفر والسكر والجهل فقط لمقام الولاية ؟ أقول إن إثبات الصحو وأمثاله فى مرتبة الفرق إنما هو بالنسبة إلى مرتبة الجمع التى ليس فيها غير السكر والمحو وإلا فصحو مرتبة الفرق أيضا ممتزج بالسكر وإسلامها مختلط بالـكفر ومعرفتها مشوبة بالجهل فلو وجدت مجالا للـكتابة لذكرت أحوال مقام الفرق ومعارفه بالتفصيل وبينت امتزاج السكر وأمثاله فيها بالصحو وأمثاله ولعل أصحاب الفطانة يجدون هذا المعنى بالتفرس أيضا . والعجب كل العجب أنهم لم يفهموا

أن الأنبياء عليهم السلام إنما نالوا ما نالوا من هـذه العظمة والجلال كلها من طريق النبوة لا من طريق الولاية وغاية شأن الولاية إنما هي الخادمية للنبوة فلو كانت للولاية مزية على النبوة لـكان الملائـكة الذين ولايتهم أكمل من سائر الولايات أفضـل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولمّا قالت طائفة من هؤلاء القوم بأفضلية الولاية من النبوة ورأوا ولاية الملأ الأعلى أفضل من ولاية الأنبياء قالوا بالضرورة ان الملائـكة أفضل من الأنبياء وفارقوا فى ذلك جمهور أهل السنة والجماعة وكل ذلك لعدم الاطلاع على حقيقة النبوة ولما كانت كمالات النبوة حقيرة فى نظر الناس بسبب بُعد عهد النبوة بسطنا الـكلام فى هذا الباب بالضرورة وكشفنا شمة من حقيقة المعاملة ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى امرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الـكافرين» .

وقال فى المـكتوب ٧٢ ص ٢٨٥ :

« قال بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه إن الإيمان بالتنزيه حاصل لجميع المؤمنين والعارف هو الذى يجمع بينه وبين الإيمان بالتشبيه ويرى الخلق ظهور الخالق والـكثرة كسوة الوحدة ويطالع الصانع فى صنعه ، وبالجملة إن التوجه إلى التنزيه الصرف نقص عندهم وشهود الوحدة بلا مطالعة الـكثرة عيب وهـذه الجماعة يعدون المتوجهين إلى الأحدية الصرفة ناقصين ويظنون ملاحظة الوحدة بلا مطالعة الـكثرة تحديداً وتقييداً سبحانه الله وبحمده أما رأوا أن دعوة الأنبياء عليهم السلام كلها إلى تنزيه صرف والـكتب السماوية ناطقة بالإيمان التنزيهى والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ينفون الآلهة الباطلة الآفاقية والأنفسية ويدعون الخلق إلى إبطالها ويدلون على وحدة واجب الوجود المنزه عن التشبيه والتكييف هل سمعت قط نبيًّا دعا إلى الإيمان التشبيهى وقال إن الخلق ظهور الخالق [1] وجميع الأنبياء متفقون على توحيد واجب الوجود تعالى وتقدس

---

[١] انظر قول هـذا الصوفى الجليـل المتشرع وقارنه مع قول شيخ الاتحاديين فى أول فص نوح : =

ونفى أرباب غيره قال الله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) وهؤلاء الجماعة يثبتون أربابا غير متناهية ويتخيلون كلهم ظهورات رب الأرباب [١] وما يستشهدون به فى إثبات مطالبهم من الكتاب والسنة ليس فيه استشهاد أصلا أما الكتاب فقوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وأما السنة

= « اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق فى الجناب الإلهى عين التحديد والتقييد فالمنزه إما جاهل [أى غير قائل بالشرائع] وإما صاحب سوء أدب فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك نقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل وهو لا يشعر وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ».

[١] قد رآنى القارئ ذهبت فى تفسير مذهب القائلين بوحدة الوجود إلى أنه تأليه للعالم لا نفى العالم وإثبات الله وحده ويعلم من كلام هذا الصوفى الكبير أنى لست بمخطئ فى تفسيرى ذلك ولا مغال وإنما الفرق بينى وبينه أنى لا أحسب كون المتمذهبين بمذهب وحدة الوجود الذين قال عنهم الشيخ المجدد : « بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه » ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من أن الخلق ظهور الخالق بسبب خطأهم فى فهم الآيات والأحاديث التى استشهدوا بها ولا أحسب كونهم لا يعرفون أن تفسيرنا لتلك الآيات والأحاديث أحسن من تفسيرهم وأوفق لقواعد البلاغة وإنما دافعهم الحقيقى كونهم من الوجوديين الذين اقتنعوا بأن حقيقة الله الوجود ثم رأوا أن فى تلك الآيات والأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم فاستفادوا منها . وخلاصة ما أريد أن أقوله ان أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهية التى لم آل جهداً فى إبطالها بكلا نوعيها ، لا على مقتضى الآيات والأحاديث. والدليل عليه أن كثيراً من نصوص الكتاب والسنة التى لا مناسبة لها أصلا بما توهموا فى تأويلها ، قاموا يستشهدون بها أيضا على مذهبهم استشهاداً مبنيا على محض الإرهاق والتعسف كما سبق منا إيراد بعض نماذج منها وكانت نماذج مدهشة إن لم ينسها القارئ . فيفهم من هذا أن لهم قناعة مقررة بألوهية جميع الموجودات لكونها موجودات وكون الوجود هو الله ، قناعة غير محتاجة إلى بنائها على تلك الآيات والأحاديث التى لو كانت بمفردها لما اجترؤا على اتخاذها سنداً لمذهب يرفع الفرق بين المخلوق والخالق .

فقوله عليه الصلاة والسلام (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء) فإن جميع الحصر في هذه العبارات لنفي كمال الوجود عما سواه تعالى بأبلغ الوجوه لا نفي أصل الوجود كما قال عليه الصلاة والسلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) وقال أيضاً (لا إيمان لمن لا أمانة له) وأمثال ذلك في الكتاب والسنة كثيرة وهذا التوجيه ليس من قبيل تأويل النصوص كما زعموا بل هو حمل النصوص على كمال البلاغة كما أن في العرف إذا أريد الاهتمام برسالة شخص ونيابته يقال إن يده يدي والمقصود هنا ليس الحقيقة بل المجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة فإذا كان وقوع الفعل أكثر وأزيد بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل الذي هو عبد مملوك لصاحب القدرة الكاملة وكان التفات ذلك القادر المالك وتوجهه إلى ذلك الفعل مرعياً يصح للمالك أن يقول أنا فعلت هذا الفعل لا أنت ولا دلالة لهذا الكلام أصلا على اتحاد الفعل ولا على اتحاد الذات معاذالله أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر أو أن يكون ذاته عين ذاته ألم تفهم هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن مدار دعوتهم على إثبات الاثنينية ووجود المغايرة بين الخلق والخالق وتنزيل عباراتهم على التوحيد والاتحاد من التكلفات الباردة فإن كان الموجود واحدا في الحقيقة وكان ماسواه ظهوراته وكان عبادة ماسواه عبادته كما زعم هؤلاء الجماعة [1] فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة والتأكيد ولم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ماسواه ولم قالوا لعابديه أعداء الله ولم لم يطلعوهم على غلطهم [2] ولم يزيلوا رؤية المغايرة الناشئة عن الجهل فيهم ولم يفهموهم أن عبادة ماسواه عين عبادته جل وعلا .

---

[1] احفظ قول هذا الصوفي الجليل ولا تغلط في فهم أباطيل الصوفية الوجودية بما هو حقها من الفهم .

[2] في ظن ما يعبدونه غير الله وهو عينه .

« قال بعض هؤلاء إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أخفوا أسرار التوحيد الوجودى عن العوام وبنوا أمر الدعوة على إثبات المغايرة وأخفوا الوحدة ودلوا على الكثرة بسبب قصور فهم العوام . وهذا القول غير مسموع منه كما لا يسمع القول بالتُّقاة من الشيعة فإن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر فإن كان الوجود فى نفس الأمر واحدا فلم أخفوه وأظهروا خلاف ما فى نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله تعالى وتقدس فإنهم أحقَّاء بإعلانها وإظهارها وإن كان قاصر النظر قاصرا عن إدراكها وعاجزا عن فهمها فضلا عن العوام ألا ترى أن المتشابهات القرآنية وما ورد فى الأحاديث من المتشابهات يعجز الخواص عن فهمها فضلا عن العوام ومع ذلك لم يمتنعوا ولم يعقهم توهم غلط العوام من إبدائها وهؤلاء يسمون من يقول بتعدد الوجود والموجود ويتنزه عن عبادة ماسوى المعبود تعالى وتقدس مشركا ويقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحدا ولو كان يعبد ألف صنم بتخيل أنها ظهورات الحق سبحانه وأن عبادتها عبادته سبحانه ينبغى أن يتأمل بالإنصاف أى صنف من هذين الصنفين مشرك وأى صنف منهما موحد والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود ولم يقولوا لمن قال بتعدد الوجود مشركا بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود جل سلطانه وأطلقوا الشرك على عبادة ماسواه تعالى فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ماسواه تعالى بعنوان الغيرية لايتخلصون من الشرك وما سواه تعالى هو ماسواه تعالى عرفوا ذلك أولا . وبعض المتأخرين منهم قال إن العالم ليس عين الحق جل سلطانه ويتحاشى من القول بالعينية ويطعن فى القائلين ويشنّعهم وينكر على الشيخ محيي الدين وأتباعه من هذا الوجه ومع ذلك لايقول بمغايرة العالم للحق سبحانه بل يقول إنه ليس عين الحق ولا غيره سبحانه وهذا الكلام بعيد عن الصواب فإن الاثنان متغايران قضية مقررة ومنكر المغايرة بين الاثنين مصادم لبديهة العقل غاية مافى الباب أن المتكلمين

قالوا فى صفات الواجب انها لا هو ولا غيره وأرادوا بالغير الغير المصطلح وراعوا جواز الانفكاك فى المتغايرين فإن صفات الواجب ليست منفكة عن الذات وجواز الانفكاك بين الذات والصفات القديمة غير متصور فقولُ لا هو ولا غيره صادق فى الصفات القديمة بخلاف العالم فان النسبة فيه كان الله ولم يكن معه شىء فنفى العينية والغيرية معا من العالم بعيد عن الصدق لغة واصطلاحا وهؤلاء الجماعة زعموا العالم وتصوروه كالصفات القديمة وأثبتوا له الحكم المخصوص بها من قصورهم وعدم وصولهم وحيث قالت هؤلاء الجماعة بنفى عينية العالم كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضا حتى يخرجوا من زمرة أرباب التوحيد الوجودى ويحكموا بتعدد الموجود وفى التوحيد الوجودى لابد من القول بالعينية كما قال به الشيخ محي الدين بن عربى وأتباعه والقول بالعينية لا بمعنى أن العالم متحد بالصانع معاذ الله من ذلك بل بمعنى أن العالم معدوم والموجود هو واجب الوجود تعالى وتقدس كما حقق هذا الفقير هذا المعنى فى بعض رسائله [١] .

---

[١] يرد على تفسير الشيخ المجدد القول بالعينية هكذا أنه إن كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشيخ محي الدين يريدون أن يقولوا بنفى العالم وحصر الوجود فى الله فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله ؟ كما يعترف به الشيخ المجدد أيضا ويسعى لتأويله وماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟ مع أنهم رغم نفيهم العالم مصرحون أيضا بعدم إنكارهم المحسوسات وقد سبقت النقول عنهم فى ذلك. فإذا كانوا نافين لوجود العالم ومعترفين بوجود هذه المحسوسات ومصرحين بأن كل شىء عين الله كما قال شيخهم :

فى كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شىء من حقير وعظيم

وكما قال :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

فلا جرم أنهم قائلون بأن الله والعالم كلاهما شىء واحد وأن نفيهم العالم معناه أنه الله لا العالم .
وأيضاً إن كان القول بالعينية يمكن حمله على محمل حسن فماذا إذن إنحائه باللوائم على تلك الجماعة الأولى المصرحة بالعينية والجماعة الثانية القريبة منها غير المصرحة بالعينية وماذا فائدة عنايته طوال =

« فإن قيـل إن الصوفية الوجودية إنما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركا باعتبار أنه يرى ويشاهد الاثنين ومشاهد الاثنين هو مشرك الطريقة أجيب أن رؤية الاثنين التى هى شرك الطريقة تندفع بالتوحيـد الشهودى ولا حاجة إلى التوحيد الوجودى فى ذلك الموطن بل ينبغى أن لا يكون مشهود السالك وملحوظه غير الذات الأحد المقدسة حتى يتحقق الفناء ويندفع شرك الطريقة . كما إذا رأى شخص الشمس فى النهار وحدها ولم ير النجوم يندفع رؤية الاثنين وإن كانت النجوم كلها موجودة فى النهار والمقصود كون المشهود هو الشمس وحدها سواء كانت النجوم موجودة أو معدومة بل أقول إن كمال الفناء إنما هو فى صورة تـكون الأشياء موجودة ومع هذا لا يلتفت السالك من كمال تعلقه وشغفه بالمطلوب الحقيقى إلى شىء أصلا بل لا يشاهد شيئاً ولا يقع نظر بصيرته إلى شىء قطعا فإن لم تـكن الأشياء موجودة فمن أى شىء يتحقق الفناء وعمن يكون فانيا وذاهلا وناسيا ؟ »

وقال فى المـكتوب ٧٢ أيضا ص ٢٨٨ :

« وشهود الحق فى مرايا الممكنات الذى يعده جماعة من الصوفية كمالا ويزعمونه جمعا بين التشبيه والتنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيلهم ومنحوتهم ولا ما يرونه فى الممكن واجبا ولا ما يجدونه فى الحادث قديما

= ما نقلنا عنه وسننقله بالرد على مزاعمهم وتحذيره عن القول بأقوالهم والتمذهب بمذاهبهم ؟ فيلزم أن يكون كل ذلك عبثاً . مع أن تصريحهم بالعينية يأبى التأويل بنفى العالم وإثبات الله وحده لأن المنفى غير المثبت لا عينه ومع أن القول بالعينية والقول بالتوحيد الوجودى كله متفرع على العقيـدة الفلسفية القائلة بأن الله هو الوجود المطلق المشتقة من العقيـدة الفلسفية الأخرى القائلة بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية كما حققناه ولا معنى لتلبيس هذه المذاهب الفلسفية بالشهودات والمكاشفات الصوفية التى لا مناسبة بينها وبين تلك المذاهب من حيث أن أحديها نظرية من النظريات العلميـة والأخرى مسألة حالية وذوقية .

ولا ما يظهر فى التشبيه تنزيها وإياك الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وإن كانوا معذورين فى خصوصهم بغلبة الحال ومحفوظين من المؤاخذة بذلك كالمجتهد المخطئ ولكن لا ندرى ماذا تكون المعاملة بمقلديهم ليتهم يكونوا كمقلدى المجتهد المخطئ وإلا فالأمر مشكل والقياس الاجتهادى أصل من الأصول الشرعية ونحن مأمورون بتقليده والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادى حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين ومايقوله الصوفية أو يفعلونه مخالفا لآراء العلماء المجتهدين فلا ينبغى تقليده بل ينبغى السكوت عن طعنهم بحسن الظن بهم وأن يعده من شطحياتهم وأن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط » .

وأنا أقول هل يمكن دائما صرف كلماتهم الجنونية عن ظواهرها وكيف يمكننا هذا الصرف فى صرفهم الآيات والأحاديث عما يظهر ويتبادر من معانيها الحقيقية أو المجازية كاقتضابهم جملة « رسل الله » المقتطعة من قوله تعالى « لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » وحملهم الآية النافية للمثل عن الله بصراحة بالغة أعنى « ليس كمثله شىء » على إثبات المثل له ، إن لم تكن الكاف مقحمة ، وعلى إثبات العينية بينه وبين كل شىء الذى هو أشنع من إثبات المثل ، إن كانت الكاف مقحمة . فهل يقبل العقل والذوق السليم أن الله تعالى على التقدير الأول لما نفى مثل المثل عن نفسه مبالغة فى نفى المثل ، اعترف بوجود المثل له ؟ فلماذا إذا كان له مثل لا يكون لمثله مثل ؟ وكيف يفهم من نفى المثل له على التقدير الثانى إثبات العينية بينه وبين الأشياء ؟ فهل نعد أمثال هذه الهذيانات والألاعيب المتناهية فى تحريف كلمات الله عن مواضعها ، إلهاما أو أخطاء الإلهام ؟ ثم ماذا نقول فى مقلديهم المحسنين ظنا بهم وبأقوالهم إن فتحنا نحن باب حسن الظن بأيدينا ؟ فالحق أن فى آخر كلام الشيخ ضعفا لا يتلاءم مع أوائله .

وقال فى المكتوب نفسه ص ٢٧٧ :

« وأول من صرح بالتوحيد الوجودى الشيخ محيي الدين بن عربى وعبارات المشايخ المتقدمين وإن كانت مشعرة بالتوحيد الوجودى ومنبئة عن الاتحاد لكنها قابلة للحمل على التوحيد الشهودى فإنه لما لم ير غير الحق سبحانه قال بعضهم ليس فى جبتى سوى الله وقال بعضهم سبحانى وبعضهم ليس فى الدار غيرى وهذه كلها أزهار تفتقت من غصن رؤية الواحد لا دلالة فى واحد منها على التوحيد الوجودى والذى بوّب مسألة وحدة الوجود وفصّلها ودوّنها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محيي الدين ابن عربى وخصص بعض المعارف الغامضة بين هذا البحث بنفسه حتى قال إن خاتم النبوة يأخذ بعض العلوم والمعارف من خاتم الولاية وأراد بخاتم الولاية نفسه وقال الشراح فى توجيهه إن السلطان إذا أخذ من خازنه شيئا فأى نقصان فيه ؟[1] وبالجملة لا حاجة فى تحصيل الفناء والبقاء وحصول الولاية الصغرى والكبرى إلى التوحيد الوجودى بل لابد فى تحقق الفناء والبقاء وحصول نسيان السِّوى من التوحيد الشهودى

---

[١] مما شاع بين المقتنعين بولاية الشيخ محيي الدين بن عربى مع عدم اجتراء منهم على اتباعه فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائشة التى سبق منا إيراد نماذج منها والتى يضيق عنها نطاق التأويل ، مما شاع بين هذا الصنف من مكبرى الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة فى كتبه بأيدى أعدائه . وهذا اعتذار بعيد عن الإصابة لأن أناسا من العلماء والمشايخ الكبار مثل الجامى والنابلسى وغيرهما من شراح « الفصوص » قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل فتقرر مفادها مذهبا لطائفة من الصوفية مسماة بالصوفية الوجودية ولذا نرى الشيخ المجدد يبنى مطالعاته فى الشيخ على أنه زعيم هذه الطائفة من الصوفية ولا يذكر شيئا من حديث الدس والافتراء . وأيضا لو صح ذاك الحديث لزم إلغاء كتاب « الفصوص » من أوله إلى آخره أما الفتوحات فقد قال عنه صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٦ : « وإذا حققت وأنصفت وعندك توفيق وللكتاب والسنة عندك قيمة ونظرت بعدها فى كتب الفلاسفة والمنجمين والباطنية وأهل الخواص والسحر بأنواعه تجد ذرية بعضها من بعض فإن أحببت كتابا ينوب عن الجميع فالفتوحات لابن عربى » .

بل يمكن أن يسير السالك من البداية إلى النهاية ولا يظهر له شيء من علوم التوحيد الوجودي ومعارفها أصلا بل يكاد ينكر هذه العلوم وعند هذا الفقير أن الطريق الذى يتيسر سلوكه بدون ظهور هذه المعارف أقرب من الطريق الذى يتضمن ظهور هذه المعارف .

« تنبيه : قد علم من التحقيق السابق أن الموجودات وإن كانت متعددة وماسواه تعالى كان موجودا جاز أن يتحقق الفناء والبقاء وتحصيل الولاية الصغرى والكبرى فإن الفناء هو نسيان السّوى لا إعدامه واستئصاله وما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السوى مفقودة لا أن يكون السوى معدوما ولا شيئا محضا وهذا الكلام مع ظهوره قد خفى على أكثر الخواص وماذا نقول عن العوام وجعلوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطريق بتخيل أن التوحيد الشهودى هو عين التوحيد الوجودى وزعموا القائل بتعدد الوجود ضالا ومضلا حتى تخيل الكثيرون منهم أن معرفة الحق سبحانه منحصرة فى معارف التوحيد الوجودى وتصوروا أن شهود الوحدة فى مرايا الكثرة من تمام الأمر حتى صرّح بعضهم أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان بعد حصول كمالات النبوة فى مقام شهود الوحدة فى الكثرة وأن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » إشارة إلى ذلك المقام ويؤول العبارة هكذا إنا أعطيناك شهودالوحدة فى الكثرة وكأنه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف (الكثر) حاشا مقام النبوة من أن يليق بمثل هذه المعارف وكلا فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما دعوا إلى الله المنزه عن المماثلة والمشابهة والذى يكون له متسع فى مرايا المثال ليس له نصيب من اللامثالى بل هو متسم بسمة الكيف والمثال رزقهم الله الإنصاف وكأنهم يزنون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بميزان كمالاتهم ويزعمون كمالاتهم مماثلة لكمالاتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم :

وليس بشيء كامن جوف صخرة   سواها سماوات لديها ولا أرض »

« وأحقر أمته صلى الله عليه وسلم فى استغفار وندامة من أمثال هذه المعرفة التى حصلت له فى أوائل حاله وينفى ذلك الشهود من جناب قدسه كحلول النصارى . قال الخواجه نقشبند قدس سره كل ما يكون مرئيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو غيره تعالى ينبغى نفيه بكلمة لا فكان شهود الوحدة فى الكثرة أيضا مستحقا للنفى فكلام الخواجه هذا هو الذى أخرجنى من هذا الشهود وأنجانى من التعلقات بالمشاهدة والمعاينة وحوّل الرحل من العلم إلى الجهل ومن المعرفة إلى الحيرة جزاه الله سبحانه أحسن الجزاء » .

وأنا أقول إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده التوحيد الوجودى أى عقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شىء هو مفتاح تلك العقيدة كما خفى على معتنقيها تقليداً لزعمائها وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح بعون الله وتوفيقه وهو كون تلك العقيدة مؤسسة على النظرية الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق وقد عرفت مما قدمنا منشأ هذه النظرية وكيفية حصولها فى أذهان أصحابها مشتقة من نظرية فلسفية أخرى قائلة بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية والتقييد بالوجود المجرد احترازا عن نظرية الوجود المطلق وعما يترتب عليه من المحالات كما أن إطلاق الوجود فى نظرية الوجود المطلق احتراز عن نظرية الوجود المجرد وعما يترتب عليه من المحاذير. فكل من تينك النظريتين الفلسفيتين شاهدة ببطلان الأخرى فى تحرز بعضهما عن بعض، ومع هذا فالفريقان أصحاب النظريتين المختلفتين متفقان على النظرية المشتركة بينهما القائلة بأن حقيقة الله الوجود قد فكروا فيما يلزم أن يكون الله ليجب وجوده ويستحيل انفكاك الوجود منه ومن المعلوم أن ميزة الله العليا على جميع الموجودات وجوب وجوده فقرروا على أنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشىء من نفسه ، وإن افترقا بعد ذلك على نظريتين . فالذين اختاروا

نظرية الوجود المطلق على أنها حقيقة واقعية وتقرر عندهم فى صورة قطعية أن الله عبارة عن الوجود المطلق أى غير المقيد بالتجرد عن الماهية ، لم يترددوا فى القول بأن الوجود واحد وهو الله وقالوا الموجود هو الوجود ولا موجود غيره أما ما نراه ونشاهده من الموجودات فمعنى وجودها ظهور الوجود الذى هو الله فيها فليست تلك الموجودات إذن موجودة وإنما الوجود هو الله الظاهر فيها ولذا قالوا الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود أى بكونه مظهرا للوجود فوجود كل موجود واحدٌ أى عبارة عن وجود موجود واحد وهو الله الذى هو الوجود المطلق .

فهذا تحليل مسألة وحدة الوجود تحليلا فلسفيا فمن رسخ هذا التحليل الفلسفى فى ذهنه كصاحب « الفصوص » لا يُحجم عن القول بأن كل موجود هو الله لأن الوجود الظاهر فيه لا يمكن أن يكون غير الله أو لغير الله لكون الله هو الوجود المطلق لا وجود فى الخارج عنه فهو لا يُحجم عن أن يقول مثلا :

إنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة
كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

ولا يحجم بعد اعتبار وجود كل موجود وجودَ الله عن نفى وجود العالم وأن يقول فى حيرة :

ورفض السوى فرض علينا لأننا بملة محو الشرك والشك قد دِنَّا
ولكنه كيف السبيل لرفضه ورافضه المرفوض نحن وما كنا

بل لا يحجم عن تلاعباته بالله قائلا مثلا :

فيحمدنى وأحمده ويعبدنى فأعبده
ويعرفنى فأنكره وأعرفه فأشهده
فأنّى بالغنى وأنا أساعده وأُسعده
لذاك الحق أوجدنى فأعلمُه فأُوجدُه

ولا سبيل لعقيدة وحدة الوجود غير هـذا التحليل الفلسفي كأن يكون مبنيا على الـكشف وذلك عنـد وصول السالك إلى مقام التوحيد الشهودي فيشهدَ وجود الله وحده ويضمحلّ العالم في نظره ويستتر استتار النجوم بعد طلوع الشمس ولا يقفَ عند هذا الحد فيلتبس الأمر عليه فيظن الاستتار انتفاءًا حقيقيا . وعلى هـذا يكون التوحيد الوجودي القائل « لا موجود إلا الله » غلطا من السالك في التوحيد الشهودي الذي لا كلام في إمكانه ، وهكذا يتصور الشيخ المجدد رحمه الله التوحيد الوجودي ، أي غلطا من التوحيد الشهودي بظن الواحد في الشهود واحدا في الوجود . وعندي أن مؤسسي هـذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الموجود معدوما وما سوى الله عينَه ولا يمكن أن يكون أي كشف أو أي شهود يوصل العاقل إلى هذا المذهب وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التي أطلقت أنفاسي في إيضاحها والتي ينتهي أحد نوعيها إلى أن كل موجود هو الله[1] والآخر إلى أن الله ليس بأي موجود فهذه الفلسفة هو منشأ الضلال المسمى بوحدة الوجود ، وإلا فلو فرضنا أنهم غلطوا في حالة شهود الله وحده فظنوا ماسواه غير موجود فما مناسبة هذا الذي هو غير موجود بالله الذي هو موجود إلا أن يكون أحدهما بعيدا عن الآخر بُعد الوجود عن العدم لا أن يكون أحدهما عين الآخر لأنه إذا لم يكن العالم على تقدير وجوده عين الله الموجود فأن لا يكون عينه على تقدير عدمه أولى فماذا إذن حدث حديث العينية بين الله والعالم للقائلين بوجود الله وعدم وجود العالم ؟ فهل تراءى الله في شهودهم متجسما في صورة العالم ؟ ومن هذا قلنا وأصررنا على القول بأن دعوى وحدة الوجود لا يمكن أن تستند إلى كشف أو شهود

---

[١] وإني أظن أن الإمام الغزالي الذي أعجبه قول « لا موجود إلا الله » حتى عده توحيـد الخواص وعد قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام مادرى أنهم يقولون « لا موجود إلا الله » لـكون كل موجود عندهم هو الله .

لاصحيح ولا مغلوط فيه وإنما منشأها الغلط الفلسفي كما أوضحنا على طول هذا المبحث .
والشيخ المجدد تغمده الله برحمته يقول لا حاجة ولا ضرورة لسالك الطريقة الصوفية أن يقول بوحدة الوجود لكن أصحاب مذهب وحدة الوجود مضطرون إلى القول بها اضطرارا ناشئا فى زعمهم من الاطلاع على حقيقة الله بأنه الوجود الموجود فى كل موجود ومعلمهم الأول فى هذا الاطلاع المزعوم هو الفلاسفة الوجودية أخذ منهم هذه المعرفة الفلسفية مَن أخذها من الصوفية وعدّها ثم نشرها بين الجمهور كأعظم سر من أسرار الطريقة .

وقال رحمه الله فى المكتوب نفسه ص ٢٩٠ :

« ومن أعجب العجب أن جماعة من مدعى هذا الطريق لا يقنعون بهذا الشهود والمشاهدة بل يزعمون هذا الشهود تنزلا ويقولون ان هذه الدولة التى كانت ميسرة للنبى صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فى ليلة المعراج تتيسر لنا فى كل يوم ويشبهون النور المرئى لهم بإسفار الصبح ويزعمون ذلك النور المرتبة اللا كيفية ويتخيلون ظهور ذلك النور نهاية مراتب العروج تعالى الله سبحانه عما يقول الظالمون علوًّا كبيرا وأيضا إنهم يثبتون المكالمة معه تعالى ويقولون أمرنا الله سبحانه وتعالى بكذا وكذا وينقلون عنه سبحانه أحيانا وعيداً فى حق أعدائهم ويبشرون أحيانا أحبابهم ويقول بعضهم كلمت الحق سبحانه بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح وسألته عن كل باب ووجدت منه الجواب لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتوًّا كبيراً ويفهم من كلمات هؤلاء الجماعة أنهم يعتقدون ذلك النور المرئى عين الحق سبحانه وعين ذاته تعالى لا أنهم يقولون إنه ظهور من ظهوراته وظل من ظلاله ولاشك أن اعتقاد ذلك النور ذات الحق سبحانه افتراء محض وإلحاد صرف وزندقة خالصة، ومن نهاية حلمه سبحانه وتعالى عدم استعجاله فى عقوبة أولئك المفترين وتعذيبهم بأنواع العذاب وعدم استئصالهم

سبحانك على حلمك بعد علمك سبحانك على عفوك بعد قدرتك. وقد هلك قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بمجرد طلب الرؤية وسمع موسى عليه السلام جواب لن ترانى بعد طلب الرؤية وخر صعقا وتاب من ذلك الطلب ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى هو محبوب رب العالمين وأفضل الموجودات وسيد الأولين والآخرين مع كونه مشرّفا بدولة المعراج البدنى وتجاوزه العرش والكرسى وعلوه على الزمان والمكان يعنى خلوه وخروجه منهما ، للعلماء اختلاف فى رؤيته عليه الصلاة والسلام مع وجود الإشارة القرآنية إليها وأكثرهم قائلون بعدمها قال الإمام الغزالى الأصح أنه عليه الصلاة والسلام ما رأى ربه ليلة المعراج وهؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كل يوم بزعمهم الباطل مع وجود القيل والقال فى رؤية محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فقبحهم الله سبحانه ما أجهلهم » .

وأنا أقول رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح التى ادعاها بعض أصحاب التوحيد الوجودى وتعجب منه الشيخ المجدد رحمه الله وشدد فى الرد عليهم ، من الأمور البسيطة العادية عندى بناء على فلسفة الوجود المطلق التى هم مقتنعون بها والتى مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى الذى هو الوجود المطلق والذى هو الظاهر فى كل موجود إذ لا موجود غيره . فصاحب هذا المذهب يعتقد كل ما يراه ويعاينه موجودا الحق تعالى وإذا رآك أو تكلم معك يعتبر أنه رأى الحق وتكلم معه حتى إنه إذا رأى زوجه وكلها رأى فيها الله وكله وأنت تظن كلم زوجه .. فيحتمل كل الاحتمال أن واحدا من أصحاب هذا المذهب عارفا بأسرار الطريقة(١) استيقظ عند ما بقى من الليل ثلثه أو ربعه وكلم زوجه التى يجمعها وإياه

---

[١] تعريض بقول زعيمهم :

إنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة

كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

فراش واحد إلى صلاة الصبح وما نسينا قول صاحب الفصوص : « إن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وإن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وإنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذ ومن التذ ؟ » فكما قال صاحب الفصوص لو علم الشيخ المجدد رحمه الله روح الفلسفة الوجودية لما تعجب من دعاوى رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته ولما بحث عن أخطاء المدعين فى كشفهم وغلطهم فى تعيين حقيقة النور المرئى لهم ولما قال إن ذلك النور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى أو ظلا من ظلاله لا عين ذاته كما ادعوا و كيف يرى النور الذى هو ظهور من ظهوراته أو ظل من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد رحمه الله بالإلحاد والزندقة؟ فالظاهر إذن أن دعوى رؤية النور لا أصل لها أيضاً كرؤية ذاته تعالى فى النور وليس خطأهم فى تعيين حقيقة المرئى وإنما خطأ الطائفة وغلطهم فى فلسفة الوجود .

وقال رحمه الله فى المكتوب ٨٦ ص ٣١١ إلى مولانا أمان الله الفقيه :

« اعلم أرشدك الله وألهمك سواء الطريق أن من جملة ضروريات الطريق الاقتفاء الصحيح بالذى استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف وحملُ الكتاب والسنة على المعانى التى فهمها جمهور أهل الحق أعنى علماء أهل السنة والجماعة منهما أيضا ضرورىّ فإن ظهر فرضا بطريق الكشف ما يخالف تلك المعانى المفهومة ينبغى أن لا يعتبره وأن يستعيذ منه مثل الآيات والأحاديث التى يفهم من ظاهرها التوحيد الوجودى و كذلك الإحاطة والسريان والقرب والمعية الذاتية ولم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات والأحاديث هذه المعانى فإذا انكشف للسالك فى أثناء الطريق هذه المعانى بأن لا يرى غير موجود واحد وبأن يدرك أن الله تعالى محيط بالذات أو وجده قريباً بالذات فهو وإن كان معذورا بسبب غلبة الحال وسكر الوقت فيما هناك ولكن ينبغى له أن يكون ملتجئا إلى الله تعالى ومتضرعا إليه دائما لأن يخلّصه

من هذه الورطة وأن يكشف أموراً مطابقة لآراء علماء أهل الحق وأن لا يُظهر ما يخالف معتقداتهم الحقة ولو مقدار شعرة » .

أقول لله در هـذا الصوفى الجليل أعنى الشيخ الإمام المجدد رحمه الله لقد عُنى بعلم أصول الدين وعلمائه المتكلمين الذين من دأب أكثر الصوفية الحط من شأنهم تحت تعبير أهل العلم الظاهر ومحاولة صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم لقد عنى رضى الله عنه من كمال إخلاصه لدينه وكمال تجرده عن شوائب التعصب للصوفية مع المتعصبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم حيث بُهتوا خاضعين لقول الغزالى فى مشكاة الأنوار عن مذهب التوحيد الوجودى وقد نقلناه أيضا فيما سبق وتكلمنا عليه : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله » فشغلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل والشرع عن واجبهم فى الذود عن حقوقهما بانتقاد هـذا القول المعبر عن ذاك المذهب ولم يقابلوا القائل فى جعله العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منـه شىء بعيد عن أطوار العقل ، بما يستحقه من الرد . فقد وفى الشيخ المجدد رحمه الله حق الوفاء للواجب الذى أهمله أهله ووضع العلم الظاهر والباطن موضعهما اللائق وصرّح بمـا يستحق التقديم منهما إذا وقع التعارض بينهما فجزاه الله أحسن الجزاء .

ثم قال رحمه الله : « وبالجملة ينبغى أن يجعل المعانى التى كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الكشف وأن لا يجعل محك الإلهام غيرها فإن المعانى المخالفة للمعانى المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار لأن كل مبتدع ضال يزعم أن مقتدَى معتقداته ومأخذَها الكتابُ والسنة فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معانى غير مطابقة يُضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وإنما قلت إن المعتبر هو المعانى المفهومة لعلماء أهل الحق وأن ما سواها مما يخالفها غير معتبرة بناء على أنهم أخذوا تلك المعانى من تتبع

آثار الصحابة والسلف الصالحين واقتبسوها من أنوار هدايتهم ولذا صارت النجاة مخصوصة بهم والفلاح السرمدى نصيباً لهم أولئك حزب الله ألا أن حزب الله هم المفلحون ».

ثم قال: « ينبغى أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى أعنى بعد تمام منازل السلوك والوصول إلى أقصى درجات الولاية هى عين معتقدات أهل الحق فهى للعلماء بالنقل والاستدلال وللصوفية بالكشف والإلهام وإن ظهر لبعض الصوفية فى أثناء الطريق بواسطة السكر وغلبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات ولكن إذا جاوز تلك المقامات وبلغ نهاية الأمر تكون تلك المخالفة هباءً منثوراً وإلا فيبقى على تلك المخالفة ولكن المرجو أن لا يؤخذ فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ والمجتهد مخطئ فى الاستنباط وهو فى الكشف [١] ومن جملة مخالفة هذه الطائفة الحكم بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعية الذاتيات كما مر وكذلك إنكارهم الصفات السبعة أو الثمانية فى الخارج بوجود زائد على وجود الذات ومنشأ إنكارهم هو أن مشهودهم فى ذلك الوقت هو الذات فى مرآة الصفات ومعلوم أن المرآة تكون مختفية من نظر الرائى فحكموا بعدم وجودها فى الخارج بواسطة ذلك الاختفاء وظنوا أنها لو كانت موجودة لكانت مشهودة وحيث لا شهود فلا وجود وطعنوا فى العلماء بسبب حكمهم بوجودها بل حكموا بالكفر والثنوية [٢] أعاذنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن ولو تيسر لهم الترقى من

---

[١] فيه أنه هل يمكن أن يعد صاحب الفصوص مجتهداً مخطئاً معذوراً فى خطائه ؟ وهو القائل مثلا بأن النصارى إنما كفروا بحصرهم الألوهية فى المسيح وأمه عليهما السلام والقائل بأن قوله تعالى « ليس كمثله شيء » لا ينفى المثل عن الله أو أنه يدل على كون الله عين الأشياء وقد سبق كل ذلك.

[٢] كما قال صاحب « الأسفار » خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود وحكموا بالمغايرة بين الله وماسواه فى الوجود : « وللثنوية الويل مما تصفون » وقد نقلنا تمام كلامه فيما سبق.

هذا المقام وخرج شهودهم من هذا الحجاب وزال حكم المراتب لرأوا الصفات مغايرة للذات ولما انجر أمرهم إلى الطعن فى أكابر العلماء .

« ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلا بالإيجاب وأثبتوا الإرادة لكنهم ينفون الإرادة فى الحقيقة وهم يخالفون جميع أهل الملل فى هذا الحكم فمن جملة هذه الأمور حكمهم بأن الله تعالى قادر بقدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق والثانية ممتنعة الصدق[١] وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والترك واللازم لقولهم وجوب الفعل وامتناع الترك فأين أحدهما من الآخر ومذهبهم فى هذه المسألة هو بعينه مذهب الفلاسفة وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى وامتناع صدق الثانية وامتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات[٢] غير نافع فإن الإرادة هى تخصيص أحد المتساويين فحيث لا تساوى لا إرادة وههنا التساوى معدوم، للوجوب والامتناع فافهم» .

أقول عدّد الشيخ المجدد رحمه الله فى هذا المقام كثيرا مما يخالف فيه الصوفية الوجودية علماء أهل السنة ويوافقون الفلاسفة وحمل قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات على نقص فى شهودهم ناشئ من عدم بلوغهم الكمال فى منازل السلوك فنقصان شهودهم يقوّلهم عنده تلك الأقوال المخالفة التى يرجعون عنها بعد تمام المراتب والمنازل . وعندى أن قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات أيضاً من سيئات تشبثهم بأذيال الفلاسفة ترجيحاً لهم على علماء أهل السنة فى كثير من المسائل الاعتقادية لا من نقصان مراتب السلوك والشهود وإلا فيكون من الغريب أن يجئ كل شهودهم

---

[١] يعنى صدق طرفى الشرطية لأنه الممتنع لا صدق الشرطية الثانية نفسها وسيجئ منا تدقيق الشرطيتين فى بحث حدوث العالم إن شاء الله .

[٢] بل الفلاسفة أيضاً مثلهم فى هذا الإثبات الظاهرى فلا امتياز أصلا .

وكشفهم على وفق مذاهب الفلاسفة وأن نرده نحن إلى حكم مراتب السلوك المتفاوتة مؤملين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبة أسمى وأتم مما كانوا عليه .. وهل الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات وخاتم الولاية نعده لقوله بوحدة الوجود بل كونه زعيم القائلين بها بقى فى مرتبة ناقصة من مراتب السلوك والشهود؟ مع أن الطائفة الوجودية يدعون أن مرتبة القول بوحدة الوجود هى منتهى المراتب والنقصان فى مراتب الصوفية غير القائلين بهـا على عكس ما اعتبره الشيخ كما سبق منا نقل مدعاهم هذا عن رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى . ثم قال الشيخ المجدد رحمه الله :

« ومن جملة تلك الأمور بيانهم فى مسألة القضاء والقدر على نهج ظاهرُه إثبات الإيجاب فمن جملة عباراتهم فى هذا المبحث هذه العبارة : « الحاكم محكوم والمحـكوم حاكم » » .

أقول أشار رحمه الله إلى قول صاحب الفصوص فى فص عزير : « اعلم أن القضاء حكم الله فى الأشياء وحكم الله فى الأشياء على حد علمه بها وفيها وعلم الله فى الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هى عليه فى نفسها والقدر توقيت ما هى عليه الأشياء فى عينها من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فلله الحجة البالغة فالحاكم فى التحقيق تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحـكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان » وحاصله أن الله تعالى يحكم على الأشياء ويعطيها ما تستحقه بحسب استعداداتها المعلومة له فالحاكم يتبع فى القضاء لما يقتضيه استعداد المحـكوم عليه فيكون استعداد المحـكوم عليه حاكما على الحاكم . وكأنهم بهذا التأويل الذى بينا فساده فيما سبق أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله .

ثم قال رحمه الله : « وجعل الحق سبحانه محكوم أحد وإثبات حاكم عليه[١] مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستقبح جدا إنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وأمثال ذلك من المخالفات كثيرة كقولهم بعدم إمكان رؤية الحق سبحانه والرؤية التى جوزوها بالتجلى الصورى ليست هى فى الحقيقة رؤية الحق سبحانه[٢] بل هى ضرب من الشبه والمثال .

يراه المؤمنون بغير كيف وإدراك وضرب من مثال

وبقولهم بقدم أرواح الكمل وأزليتها وهذا القول مخالف لما عليه أهل الإسلام فإن عندهم العالم بجميع أجزائه محدث والأرواح من جملة العالم لأن العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى فافهم[٣] .

« فينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر وحقيقته أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقين ونفسه مخطئاً لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المعصومين عن الخطأ والغلط وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط فتقديم الكشف على

---

[١] لكن المحكوم عليه الذى جعله صاحب الفصوص حاكما على الحاكم يعنى الله وعابه عليه الشيخ المجدد رحمه الله ليس دون الله عند صاحب الفصوص لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود وكذا جاعل الله محكوما عليه للمحكوم عليه أعنى صاحب الفصوص نفسه بل المعترض أيضاً على الجاعل ، وهو الشيخ المجدد ، كلهم عين الله بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود فلا حرج على أى منهم مما قاله أو فعله فكلهم لا يسأل عما يفعل !! .

[٢] أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود المقتضية أن يكون كل شىء محسوس وجوده عين ذات الله الذى هو الوجود .

[٣] وقولهم بالقدم غير مقصور على أرواح الكمل كما سبق منا نقلا عن « الدرة الفاخرة » للفاضل الجامى أنهم قائلون بقدم العالم مع القائلين .

أقوال العلماء تقديم له فى الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة ومحض الخسارة »[١] .

وقال رحمه الله فى المكتوب ٨٦ ص ٣١٣ :

« وإحاطته تعالى وسريانه وقربه ومعيته عند المحققين من أهل السلوك الواصلين إلى نهاية الأمر كلها علمية وهم موافقون لعلماء أهل الحق شكر الله سعيهم والحلم بالقرب الذاتى وأمثاله عندهم من علامات البعد والمقربون لا يحلمون بالقرب قال واحد من الكبراء « من قال أنا قريب فهو بعيد ومن قال أنا بعيد فهو قريب » وهذا هو التصوف والعلم المتعلق بالتوحيد الوجودى منشأه المحبة والانجذاب القلبى[٢] وأرباب القلوب الذين لا جذبة لهم بل يقطعون المنازل بطريق السلوك لا مناسبة لهذا العلم بهم وكذلك المجذوبون المتوجهون بالسلوك من القلب إلى مقلب القلوب بالكلية يتبرؤون من هذه العلوم ويستغفرون منها وبعض المجذوبين وإن سلكوا طريق السلوك وطووا المنازل ولكن لا ينقطع نظرهم عن المقام المألوف ولا يقدرون على التوجه إلى الفوق فلا يترك أمثالُ هذه العلوم أذيالهم ولا يقدرون على الخروج من هذه الورطة والتخلص منها ولهذا يكون فيهم ضعف وعوج فى العروج إلى مدارج القرب والصعود إلى معارج القدس ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وعلامة الوصول إلى نهاية المطلب التبرى من هذه العلوم فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتنزيه يوجد عدم مناسبة العالم بالصانع أزيد ولا معنى

---

[١] انظر قول هذا الصوفى الجليل القاطع لمراتب العلم الباطن كيف يقدم العلم الظاهر عليه عند تعارضهما انظره مع قول الإمام الغزالى الذى تطرف لما تصوف فى أواخر عمره فاستهان بالعلم الظاهر وعبر عنه بخضيض المجاز وكأنى به لم يبلغ الكمال فى العلم الباطن الذى تأخر فى الانتساب إليه وتكلم لما تكلم ضد العلم الظاهر عن مرتبة ناقصة فى علم الباطن كما قال الشيخ المجدد رحمه الله .

[٢] قد عرفت المنشأ الحقيقى للتوحيد الوجودى .

حينئذ فى اعتقاد أن العالم عين الصانع أوفى ظن أن الصانع محيط بالعالم بالذات، ماللتراب ورب الأرباب ؟ » .

— ٢ —

بقى ثانيا استدراك ما بقى أولا بأن هـذا الإمام الـكبير العامر الظاهر والباطن الذى نعى على مذهب وحدة الوجود قال فى الجزء الأول من مكتوباته ص ٢٠٩ :

« إلى المخدوم الأعظم محمد صادق قدس سره أما بعد حمدا لله المنزه عن المثال وصلاة نبيه الهادى فليعلم الولد الأرشد أن حقيقة الحق سبحانه وجود صرف لم ينضم إليه شئ غيره أصلا وذلك الوجود الذى هو حقيقة الحق سبحانه منشأ لجميع الخير والـكمال ومبدأ لـكل حسن وجمال وجزئى بسيط لم يتطرق إليه تركيب أصلا لاذهنا ولا خارجا وممتنع التصور بحسب الحقيقة ومحمول على الذات تعالت مواطأة لا اشتقاقا وإن لم يكن لنسبة الحمل فى ذلك الوطن مجال لأن جميع النسب ساقطة هناك والوجود العام المشترك من ظلال ذلك الوجود الخاص وهذا الوجود الظلى محمول على ذاته تعالى وتقدس وعلى سائر الأشياء على سبيل التشكيك اشتقاقا لا مواطأة والمراد بكون هذا الوجود ظلا لذاك ظهور حضرة الوجود يعنى الخاص فى مراتب التنزلات والفرد الأولى والأقدم والأشرف من أفراد ذلك الظل محمول على ذاته تعالى اشتقاقا ففى مرتبة الأصالة يمكن أن نقول الله وجود وفى مرتبة الظل يصدق الله موجود لا الله وجود ولما قال الحـكماء وطائفة من الصوفية بعينية الوجود ولم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المواطئ والحمل الاشتقاقى فى مرتبة واحدة فاحتاجوا فى تصحيح الحمل الاشتقاقى إلى تمحل وتـكلف والحق ما حققت بإلهام الله سبحانه وهذه الأصالة والظلية كأصالة سائر الصفات الحقيقية وظليتها فإن حمل تلك

الصفات فى مرتبة الأصالة التى هى مرتبة الإجمال وغيب الغيب بطريق المواطأة لا بطريق الاشتقاق فيمكن أن يقال الله علم ولا يمكن أن يقال الله عالم لأن الحمل الاشتقاقى لا بد فيه من حصول المغايرة ولو بالاعتبار وهى مفقودة فى ذلك الموطن رأسا إذ التغاير لا يكون إلا فى مرتبة الظلية ولا ظلّية ثمة لأنه فوق التعين الأول بمراحل لأن النسب ملحوظة بطريق الإجمال فى ذلك التعين ولا ملاحظة لشىء من الأشياء بوجه من الوجوه فى ذلك الموطن والحمل الاشتقاقى صادق فى مرتبة الظل التى هى تفصيل ذلك الإجمال دون الحمل بالمواطأة ولكن عينية تلك الصفه فى تلك المرتبة فرع عينية وجوده تعالى الذى هو مبدأ جميع الخير والكمال ومنشأ كل حسن وجمال وكل محل من كتب هذا الفقير فيه نفى عينية الوجود ينبغى أن يراد به الوجود الظلى الذى هو مصحح الحمل الاشتقاق وهذا الوجود الظلى أيضا مبدأ للآثار الخارجية فالماهيات التى تتصف بذلك الوجود ينبغى أن تكون فى كل مرتبة من المراتب موجودات خارجية فافهم فإنه ينفعك فى كثير من المواضع فتكون الصفات الحقيقية أيضا موجودات خارجية وتكون الممكنات أيضا موجودات خارجية » .

يقول الفقير إن ما فعله الشيخ المجدد رحمه الله وقدس سره جنوح منه إلى ماذهب إليه الفلاسفة فى مسألة وجود الله من أنه عين ذاته ، ذلك المذهب الذى انجذب إلى سحره غير قليل من علمائنا المحققين (١) والذى التزمنا فى هذا الكتاب إبطاله مع مذهب وحدة الوجود المتولدة منه واعتبرناه أصل البلية فى هذا المبحث وإن كان حضرة الشيخ رحمه الله يرى فرقا بين مذهبه الذى أبان عنه فى هذا المكتوب وبين مذهبى الفلاسفة والصوفية معا لأن ذلك الفرق يقتصر على بعض التعبيرات وعلى بعض النواحى الفرعية. فما يعبر عنه الشيخ بالوجود الظلى يعبر عنه الفلاسفة بالوجود المطلق المعروف المفسر بالكون فى الأعيان ويجتهدون فى إثباته لله تعالى مع الوجود الخاص الذى يعبر عنه

[١] ولا شبهة فى أن الشيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحققين .

الشيخ رحمه الله بالوجود الأصلى ويعتبر كل من حضرة الشيخ والفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى والآخر خارجا عنها أما قوله « لما لم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المتواطئ والحمل الاشتقاقى فى مرتبة واحدة » ففيه أن الفلاسفة أيضا لم يطلقوا على الله تعالى فى المرتبة الأولى غير الوجود بل جعلوا إطلاق الموجود عليه مجازا والتمحل الذى رأى الفلاسفة محتاجين فى الحمل الاشتقاقى جار فيما اختاره أيضا إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجودا والظل موجودا بينما كان المعقول أن يكون ظل الوجود وجودا أيضا أو يكون أصل الظل الموجود موجودا ويلزمه أيضا أن لا يكون الله موجودا فى المرتبة الأولى التى هى مرتبة الأصالة ، نعم يفهم من هذا أنه يرى الوجود أصلا والموجود ظله كالذين قالوا إن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود لكنك قد عرفت فيما سبق ما فيه وعرفت أيضا ما قلنا من أن هذا أولى أن يكون مدعَى القائلين بوحدة الوجود .

فالحق أن مااختاره رحمه الله لايختلف عن مذهب الفلاسفة فى صميم المعنى ولذاقال العالم الكبير محمد أنور شاه الكشميرى فى « مرقاة الطارم » ص ٤٨ عن الشيخ المجدد والشيخ ولى الله الدهلوى أنهما اختارا مذهب الفلاسفة وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » فى « المرقاة » بغلط مطبعى [١] فيرد على مذهبه رحمه الله كل ماأوردته على مذهب الفلاسفة وزيادة عليه فإنه ينافى وصاياه السابقة الموجبة لاتباع آراء المتكلمين علماء أهل السنة حيث يختار هو نفسه مذهب الفلاسفة على مذهبهم وإن كان الذين فتحوا هذا الباب أعنى باب الميل إلى مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة طائفة من محققى المتكلمين أنفسهم ، وينافى أيضا مانقله باستحسان عظيم عن الخواجة نقشبند قدس سره وكتبناه سابقا من قوله : « كل ما يكون مرئيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو

---

[١] نعم إنه لا ينفى صفات الله كما نفوها لكنه يرد عليه أنهم ينفونها تحقيقا لقولهم بأن الله تعالى بسيط لم يتطوق إليه تركيب أصلا لا ذهنا ولا خارجا وهو رحمه الله يشاركهم فى ذاك القول .

غيره تعالى ينبغى نفيه بحقيقة كلمة لا » أقول وفى معناه الـكلمة المشهورة « كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك » وكون الله وجودا من هذا القبيل .

فأولا ان فيه تناقضا من حيث ان فيه ادعاء العلم بحقيقة الله تعالى على أنها الوجود ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود فـكأن الله معلوم ووجوده غير معلوم والحقيقة عكس ذلك .

وثانيا لو لم يعلم ماذا هو الوجود وأعنى به الوجود الخاص المجهول حقيقة الله فبأى وجه أعجبوا به حتى رأوه جديرا بأن يكون حقيقة الله ؟[1] .

وثالثا ان فى المسألة لبسا وارتباكا وتراجعا فى التفـكير لا يخفى على الباحث ولاشك أن هناك وجودا يعلمونه ويفهمونه وراقهم مفهومه وما صدق عليه وهو مقابل العدم ومفسر بالـكون فى الأعيان فأرادوا أن يجعلوا ارتباط هذا الوجود بالله أوثق ما يكون

---

[١] وكما أن الوجود قد أعجب المعجبين به نظنوا أنه الله فى الناس من أعجبته الحياة وما قدرالله حق قدره فقال إنها الله والله الذى ليس كمثله شىء متعال عن كل تحديد ؟ أماالوجود والحياة فكل منهما ملك يده يفيضه على من يشاء وينزعه ممن يشاء . أما القول بأن الله هو الحياة نقد وقع من الفيلسوف « برغسون » كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٥٧١ : « كانت الحياة فى مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة فى جمودها واستقرارها لأنها كانت تتمثل فى النبات وحده والنبات كالجماد فى سكونه واستحالة سعيه وحركته ولـكنها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترعت أنواع الحيوان وزودتها بشتى الأعضاء التى تستطيع أن تحقق بها شيئا من الحرية المنشودة ، ثم ما لبثت أن عقدت آمالها فى واحد من تلك الحيوانات جميعا : وهو الإنسان ، ولا شك أن الحياة تحاول مااستطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك ونسخر إذا ما رأينا كائنا حيا يتصرف كما تتصرف الـكتلة المادية الجامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط قطعة الحجر .

« يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها فى مراحل ثلاث : الأولى مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجمودها . الثانية مرحلة الحيوان الغريزى كالنحل والنمل الذى يتحرك ويسعى ، ولـكن فى حدود مرسومة وخطة معلومة . الثالثة مرحلة الحيوان الفقرى الذى يسير فى طريق الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو ويشتد ويستقيم ، فهو ذخر الحياة وأملها الذي سيحقق لها ما تنشد من حرية . =

حتى يحصل له وجوب الوجود فاستبق المتكلون والفلاسفة فى توثيق ارتباط هذا الوجود الذى يفهمه كل أحد ، بذات الله وحازت الفلاسفة قصب السبق حيث جعلوا ذاته نفس الوجود وقالوا حقيقة الله الوجود ولا حقيقة له غيره فى حين أن المتكلمين اكتفوا بأن يقولوا ان ذاته تستلزم وجوده لا ان وجوده نفس ذاته ولاشك أن اتصال الشىء بنفسه أشد وأبلغ من اتصال الملزوم بلازمه .

فإلى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرجحان لولا ورود اعتراضين قويين عليه أولهما أن الوجود بالمعنى المعروف الذى أعجبهم وهو الكون فى الأعيان لا يحمل على الله مواطأة بل لا يحمل على أى موجود لكونه غير موجود وعلى الأقل غير مستقل بالوجود فكيف يكون هو ذات الله وكيف يكفل له وجوب الوجود لأن المطلوب وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا .

وثانيهما أن الوجود بمعناه المعروف الموجود فى كل موجود إذا كان ذات الله لزم

= « هذه الحياة التى لا تفتأ تخلق وتغير وتبتدع ، والتى تلتمس الحرية من قيود المادة هى الله . فالله والحياة اسمان على مسمى واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائبة فى التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد فتتغلب على الموت وتتحقق لها الحرية والخلود » .

فالله على رأى الفيلسوف برغسون يسعى ليتخلص من قيود المادة فينال الخلود بعد استكمال حريته وهو إلى الآن لا يزال يحل فى مادة بعد مادة ثم يموت مع موتها. فإله برغسون يعوزه الخلود والحرية وينقصه فى حالته الحاضرة وصفان من أوصاف الألوهية . فهو دون الإله بمرتبتين أو هو ليس بإله فى الحال وإنما المأمول أنه سوف يكون إلها .

ثم إن ما فى رأى هذا الفيلسوف من الأسباب المخففة لخطائه نسبيا ، كونه متوسطا بين مذهبى الوجوديين اللذين يكون الله فى أحدهما كل موجود وفى الآخر لا يكون أى موجود ، حيث يبحث عن الله فى الموجودات الحية. وأين كل هذه الترهات والتخرصات من قول القائل « كل ماخطر ببالك فالله غير ذلك » .. وإن شئت تعيين الحقيقة لله فلا تجاوز القول بأنه الموجود الواجب الوجود كائنا من كان ، أى لاتجاوز تعيينه فى ضمن هذا المفهوم الكلى الذى لايصدق إلا على فرد واحد .

ولك أن تقول بالاختصار كما قال سيدنا الخليل عليه الصلاة والسلام : « إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض » .

أن يكون وجود كل موجود هو الله وهو مذهب وحدة الوجود الذى لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنهم عقلاء وأن مذاهبهم مذاهب العقل ولا يرتضيه الشيخ المجدد رحمه الله أيضا .

فظهر مما قلنا أن المصير الطبيعى لمذهب الفلاسفة الذين هم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود ينتهى إلى مذهب وحدة الوجود بناء على أن المفهوم من الوجود فى قولهم « وجود الله عين ذاته » يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود فى قولهم « ووجود الموجودات غير زائد على ذواتها » أعنى الوجود المعروف الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى هو موجود فى كل موجود . فلما بلغ الأمر هذا الحد وتبين للفلاسفة وأنصارهم ما تنجر إليه نظريتهم نكصوا على أعقابهم فقالوا إن الوجود الذى هو ذات الله ليس هو الوجود المعروف العام وإنما هو الوجود الخاص المجهول الحقيقة المخالف لسائر الوجوات وادعوا أنه لا مانع من كون هذا الوجود موجودا ومحمولا على ذات الله مواطأة فبهذا التأويل والتخصيص أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفا وكذا الاعتراض بأن الوجود معلول الحقيقة فكيف يكون هو الله الذى لا تعلم حقيقته ؟ .

نكصت الفلاسفة وأنصار مذهبهم على الرغم من أنهم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود واندفعت الصوفية الوجودية فى تيار تلك النظرية التى أعجبتهم كل الإعجاب فلم يسلموا ببطلان مايلزمها وادعوا أن الوجود أينما كان موجود واجب الوجود.

فلما نكصت الفلاسفة عن طريقتهم وكان الواجب عليهم لما تنبهو لما تجرهم إليه نظريتهم من الباطل الفاحش البطلان أن يرجعوا عنها بالمرة لكنهم ما فعلوا ذلك وزعموا أن التشبث بالوجود الخاص يكفيهم وينجى نظريتهم من الفشل وفاتهم أن هذا الانحراف من الوجود العام المعلوم المعنى والمطلوب ثبوته لله من حيث معلوميته ، إلى الوجود الخاص المجهول الحقيقة أبعدهم عن المقصود فأصبح الوجود الذى هو حقيقة الله غير الوجود المطلوب حتى احتاج استلزام الوجود الأول للوجود الثانى إلى بيان

وإثبات [1] وليس بينهما مناسبة سوى المشاركة فى اسم الوجود من غير أن يعلم حقيقة مسمى الوجود. فهل يكفى تسمية حقيقة الله باسم الوجود الذى لا يفهم معناه، فى جعل الوجود المعلوم المعنى مضمونا له ؟ وقد كانت الفلاسفة جعلوا حقيقة الله عين الوجود ليكون ثبوت الوجود مضمونا له بدرجة ثبوت الشئ لنفسه فضاعت دعوى العينية هذه بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين أحدهما عام معلوم الحقيقة والآخر خاص غير معلومها . ولا أدرى كيف سموا مالا يعلمون حقيقته وجودا ، فكأنه معلوم الاسم وهو الوجود غير معلوم المسمى وكأن الله الذى هو غير معلوم الحقيقة معلوم الحقيقة وهى الوجود والوجود الذى هو معلوم الحقيقة غير معلوم الحقيقة ، فإذن يلزم هذا الوجودَ الذى لا يعلم حقيقته أن يكون غير معلوم أيضا كونه حقيقة الله وغير معلوم أن يكون له ظلٌّ .. وفى جعل وجود الممكنات ظلا للوجود الأصلى الذى هو الله نزعةُ التوحيد الوجودى الذى ما كان يُعجب الشيخَ المجدد رحمه الله، لأن ظل الشئ يكون مثالَه إن لم يكن عينه.. وفيه أيضا إيهام كون الله فاعلا موجبا فى خلقه لا فاعلا مختارا، لأن ماله ظل غير مختار فى أن يكون له ذلك .

ثم من أين علموا الوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته أنه وجود وأنه موجود بل واجب الوجود قائم بذاته قيوم لغيره من الوجودات حين لا يكون سائر الوجودات كذلك ؟ فمن أين للوجود المجهول الحقيقة هذه المزايا العظمى ؟ ومن أين له أن يكون وجودا أصليا فى حين أن ما عداه وجود ظلى كما فى تعبير الشيخ المجدد رحمه الله ؟ فإن

---

[١] وقد أرينا القارئ كيف تكلف الفاضل السيلكوتى فى تعليقاته على شرح المواقف بهذا الصدد. والشيخ المجدد بين هذا الاستلزام بكون الوجود الثانى ظلا للأول واعترف بالتمحل والتكلف فى حمل الوجود على الله فى مذهب الفلاسفة والصوفية حمل اشتقاق.. وقد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضا وقلنا لماذا يكون الأصل وجودا وظله موجودا وقلنا غير ذلك أيضاً .

كان كل هذه المزايا للوجود الخاص ، أتته من كونه حقيقة الله ، فهذا هو المصادرة على المطلوب التى تنبهنا لها ولم يتفبه ـ وياللعجب ـ مَن قبلنا من فحول العلماء والمشايخ، لأن أول المسألة هو البحث فى سبب كون الله واجب الوجود . ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله ليكون واجب الوجود ، ثم حكموا بأنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه، فيجب إذن أن يكون الله، أتاه وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه . فإذا كان الله موجودا واجب الوجود عندهم لكونه الوجود وسألناهم كيف يكون الوجود موجودا واجب الوجود وعهدُنا بالوجود أنه ليس بموجود بله أن يكون موجودا واجبَ الوجود ، فإذا سألناهم هذا السؤال وقالوا فى جوابه إن هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات لأنه الله ، كان دورا ومصادرة .

فإن ادُّعى أن الوجود موجود واجب الوجود لا من حيث اختصاصه بالله بل من حيث انه وجود وهو الموجود فى الموجود، بمعنى أنه موجود بذاته فى حين أن الموجود موجود بالوجود لا موجود بذاته كما أن المضئ مضىء بالضوء والضوء مضىء بذاته ، إن ادعى هكذا وتغاضينا عن ردنا السابق على هذه الدعوى كان الله موجودا فى كل موجود لتضمنه الوجود الذى هو موجود وواجب الوجود لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه وهو مذهب وحدة الوجود الذى كانت الفلاسفة وحضرة الشيخ يجتنبونه، وهذا خلف .

والحاصل أنه لامنجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظيمتين الدور والمصادرة أو الوقوع فى هاوية وحدة الوجود .

وهناك شىء آخر وهو أن المراد بالوجود الخاص الذى يعتصمون به فرارا من العظيمة الثانية، الوجود البحت المجرد عن الماهية لا الوجود الخاص بالله وإلا كان مضافا إليه فلم يكن بحتا (١) وخصوصيته فى أن الوجود البحت أخص من الوجود المطلق

[١] فليس فى هذا الوجود الخاص خصوص غير تجرده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات =

لتقيده بالتجرد عن الإضافة إلى أى ماهية من الماهيات وهذا هو فرق الوجود الخاص الذى رأوه جديرا بأن يؤلِّهوه، عن غيره . وليس فيه ما يوجب امتيازه بالاستقلال ووجوبِ الوجود ناشئا من نفسه أومكتسبا من كونه وجود الله ولا مايوجب أن يكون مجهول الحقيقة غير التوسل الى ادعاء أنه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته .

فيسقط بهذا التحقيق كل ماذكره الشيخ المجدد رحمه الله من مزايا الوجود الخاص، لأنه مبنى على ملاحظة أنه وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله. ومحل الدقة هنا أن القائلين بكون حقيقة الله الوجود حتى المتصوفين منهم لم يقولوا به لكونهم رأوا الله وعلموا حقيقته، وإنما قالوا به لأنهم علموا الوجود ووجدوا فيه مزايا تجعله إلها على زعمهم فيلزم أن تكون المزايا المزعومة فيه أى فى الوجود، لذاته لا مكتسبا من فرضه الله . وخلاصة القول أنهم لم يجتازوا إلى الحكم بأن الله هو الوجود، من معرفتهم بحقيقة الله بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود وتوهم جدارته بالألوهية، ولذا قلنا إن دعوى كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله غير معلوم الحقيقة، يناقض دعواهم. فإذا كان المراد من الوجود الخاص الوجود البحت المجرد عن كل شىء وعن الإضافة إلى أى شىء تكون ملاحظة أنه يأخذ القوة والجدارة بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه، تناقضا آخر ودورا ظاهرا .

ثم إنه لا يعاب علينا ونحن على وشك الانتهاء من هذا البحث الذى أطلنا فيه

= كما صرح به الجلال الدوانى من كبار أنصار مذهب الفلاسفة حيث قال وقد نقلناه فيما سبق : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهيات ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحيثية يستند إلى وجود يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب الوجود » وقال الكلنبوى فى تفسير قول الدوانى « يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » .

الـكلام راجيا من فضل الله أن لا تـكون إطالتنا من غير طائل... لا يعاب علينا أن ننظر النظرة الأخيرة فى المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله أيضا إلى مذهب الفلاسفة أعنى مذهب كون حقيقة الله الوجود فنقول :

لا شك أنا إذا قلنا إن الله واجب الوجود فلانعنى بالوجود غير معناه المعروف أى الـكون فى الأعيان كما أن هذا المعنى نفسَه يراد إذا قلنا عما سوى الله إنه ممكن الوجود. فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفِين فى تفسير وجوب وجود الله بأن يكون وجوده عين ذاته أو يكونَ مقتضى الذات زائدا عليها ، دائرا حول الوجود بالمعنى المذكور نفسِه . فإذا قالت الفلاسفة أوشيخنا المجدد رحمه الله إن الوجود عين الذات فى الواجب وزائد على الذات فى الممكنات لزم أن يكون الوجود فيما قالوا إنه عين الذات وفيما قالوا إنه زائد على الذات ، بمعنى واحد وإلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين القائلين بأن الوجود زائد على الذات فى الـكل ، نزاعا من دون تعيين محل النزاع ، فعدول القائلين إذن بأن وجود الله عين ذاته عن هذا المعنى للوجود، إلى معنى آخر كمبدأ الآثار الخارجية أو مبدأ انتزاع الوجود أو الوجود الخاص الذى لا تعلم حقيقته ، قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون الوجود عين ذات الله ، يُخرج المسألةَ عن وضعها الأصلى حيث يكون الوجود المضمون عدمُ انفكاكه من الله لـكونه عين ذاته ، غيرَ الوجود المطلوب وجوبُه له وعدمُ انفكاكه منه ، فضلا عن أن ذلك العدول فى معنى الوجود لا يجدى فى دفع الاعتراضات الواردة ، فهم توغلوا فى إثبات كون الله وجودا واجب الوجود بينما كان واجب الإلهيين إثباتَ كونه موجودا واجب الوجود . وقد تبين ذلك للقارىء فى إيضاح بعد إيضاح . ومثل تأويلهم فى الابتعاد عن المطلوب وفى عدم النفع لدفع الاعتراضات تأويلُ شيخنا المجدد رحمه الله للوجود الذى جعله عين ذات الله كما جعلوه ، بالوجود الأصلى لأن الوجود لا يجعله أىُّ قيد سامٍ حتى قيدُ الوجوب أيضا، مستحقا للألوهية ، لأن عهدنا بالوجود أنه ليس من الموجودات أو على الأقل أنه غير

مستقل بالموجودية والاستناد إلى أن هذا الوجود لا يقاس على سائر الوجودات لكونه عبارة عن ذات الله فلا يستبعد منه أن يكون موجودا قائما بنفسه مقيما لغيره ، استنادٌ إلى ما لم يثبت بعدُ وإنما أريد إثباته ، وهذا هو الذى يقال عنه المصادرة على المطلوب أى الرجوع إلى أول المسألة المنازع فيها وعرضها قبل ثبوتها فى معرض الثابت، إذ لم يثبت بعدُ كون ذات الله عبارة عن الوجود المحض غير أن الوجوديين يدَّعونه ونحن لا نوافقهم عليه مع جمهور المتكلمين ، والمصادرة على المطلوب تتضمن تناقضا جامعا بين ثبوت الشئ وعدم ثبوته فى وقت واحد .

فحق القول أن دعوى كون الله الوجود دعوى خاسرة من وجوه. وغير ضرورى حمل قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته، عليه بل أقرب منه إلى العقل أن يكون مذهبهم فى وجود الله كمذهبهم فى صفاته كما نبهنا إليه من قبل أيضا . ولنقف هنا على هذه النقطة وقفة ثانية إجمالية: فعلى هذا التقدير لا يكون لله وجود زائد على ذاته كما لم يكن له أى صفة زائدة على ذاته بل يترتب كل ما يترتب على صفاته وعلى وجوده، على ذاته البحتة فيكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الممكنات وجوداتها لا ذواتها ، فكأن ذات الله الوجود فى قيامها بمهمته أيضا لا أن ذاته الوجود حقيقة . فتسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود وتسقط معها الاعتراضات الواردة عليها وينسد الطريق من مذهب الفلاسفة إلى مذهب وحدة الوجود وأباطيله ولا يبقى محل لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية أو الوجود المطلق . والذين اختلقوا دعوى كون الله الوجود المجرد اختلقوا معها وجودا بمعنى مبدأ الآثار وقالوا إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين أحدهما ذات الله البحتة المستغنية عن كل صفة حتى عن صفة الوجود أيضا والآخر وجود الممكنات ، والآثار المترتبة فى الممكنات على وجودها تترتب فى الله على ذاته. فمن أين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله المستغنية عن الوجود ؟ ومن أين للوجود أن يكون بمعنى مبدأ الآثار فضلا عن أن يكون له أى للوجود بمعنى مبدأ

الآثار فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات ؟ نعم يصح أن يحمل على وجود الممكنات حملا مواطئا أنه مبدأ الآثار ويصح أن يحمل ذلك أيضا على ذات الله بأن يقال ذات الله مبدأ الآثار، لكن المحمول فى الجملتين مبدأ الآثار لا الوجود وإنما الوجود أحد الموضوعين اللذين حمل عليهما مبدأ الآثار والآخر ذات الله ولا يلزم إذا صح حمل شىء على موضوعين مختلفين أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر حتى يصحّ حمل الوجود مواطأة على ذات الله فيقالَ ذات الله وجود، وإلا كان يلزم أن يصح أيضا حمل الذات على وجود الممكنات الذى هو الموضوع الآخر فيقالَ وجود الممكنات ذوات قائمة بأنفسها .. مثلا يصح أن يقال عن الثلج إنه أبيض ويصح حمل أبيض على القطن أيضا ، فهل يصح بناء على هذا أن يقال إن الثلج قطن أو القطن ثلج ؟

فقد اتضح أن أسطورة الوجود أعنى أسطورة كون ذات الله الوجود حصلت بين قول الفلاسفة بنفى الصفات عن الله والاعتراف بذاته المحضة المبهمة المجردة من كل شىء وبين قولهم بأن وجود الله عين ذاته، مع أن القول الثانى كان من فروع القول الأول وكان معناه أنه لا وجود لله زائدا على ذاته لكون ذاته مغنية عنه مترتبا عليها ما يترتب على وجوده لو كان لهذه الذات اتصاف بالوجود ، ولم يكن معناه أن ذات الله وجود فضلا عن أن يكون وجودا مجردا عن الماهية أى عن الذات أو يكون وجودا مطلقا .

وفى قول الفاضل الكلنبوى وهو من أحمس أنصار مذهب الفلاسفة ص ٢٠١ « وذكر ما يدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله تعالى عين الذات إذا المراد الآثار التى تترتب على صفة العلم فينا مثلا تترتب فى الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا ، فكذا مرادهم ههنا الآثار التى تترتب على صفة الوجود فينا تترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه » اعتراف صريح بما قلنا من أن قولهم وجود الله عين ذاته من فروع قولهم بنفى

الصفات عن الله وترتيب ما يترتب عليها، على الذات البحتة(١) فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته الذى أرادوا به نفى صفة الوجود عن الله كسائر الصفات ورتبوا ما يترتب عليه على الذات أى استغنوا بذاته البحتة عن وجوده ، كيف يستخرج من هذا أن الله هو الوجود ؟ ولهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبوى قوله المذكور آنفا بقوله : « فمعنى قولهم هذا أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك أن مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة وإن لم يحمل عليه الوجود بمعنى الكون فيصح أن يقال إن الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » كما لم يصح ما ادعاه المحقق الدوانى من صحة إطلاق العلم أو الإرادة على الله تعالى فى مذهب الفلاسفة تفريعا له على قولهم فى صفات الله إنها عين ذاته، لأن مذهبهم نفى الصفات زائدة على الذات البحتة وليس مرادهم أن الذات صفات أو تتضمن الصفات، إذ لا تكون الذات حينئذ بحتة، ولذا قال الفاضل خواجه زاده من علماء عهد السلطان محمد الفاتح فى « تهافت الفلاسفة » : « صفات الله عين ذاته لا على معنى أن هناك ذاتا ولها صفة وهما متحدتان كما يتخيل فى بادىء النظر بل معناه أن ذاته يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا، مثلا ذاتك غير كافية فى انكشاف الأشياء لك بل

---

[١] ويؤيده قول الفاضل المذكور عند تلخيص كلام المحقق الدوانى الذى نقلناه قريباً فى الهامش: « وحاصل كلامه أن العقل فى بادىء النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الأعيان ويزعم أن للكل حصة منه ثم بعد مراجعة البرهان يعلم أنه ليس للواجب حصة منه فى الواقع فإن ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية » ومن العجب بعد هذا النص القائل بعدم وجود حصة لله من الكون أى الوجود وبكون ذاته قائمة مقامه أن يرجع فيقول « فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وإن لم يكن وجوداً بمعنى الكون فى الأعيان » لأن ما قبل كلامه ينطق بأن الله تعالى ذات لا وجود لها لا أن ذاته عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره ، وإن كان الوجود المنفى عنه أولا بمعنى الكون فى الأعيان والوجود المثبت المفرع على ذلك النفى بمعنى مبدأ الآثار ، إذ لا يلزم من نفى الوجود عن الله بمعنى الكون فى الأعيان كون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار حتى ولو سلم أنه يلزم من نفى ذلك كون ذاته مبدأ الآثار بدلا عن وجوده . ومراد المحقق الدوانى من البرهان الذى أوصى بمراجعته ، ذلك البرهان الذى اخترعه هذا المحقق وقد سبق منا نقله مع الرد عليه ص: ١٣٢ — ١٣٤

يحتاج فيه إلى صفة تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى فإنها لا تحتاج فى انكشاف الأشياء لها وظهورها إلى صفة تقوم بها و كذا الحال فى سائر صفاته، ومرجعه إذا حقق إلى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها » وإن فرّع ذلك الفاضل أيضا على قوله هذا أن حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، ولم يصح منه أيضا هذا التفريع لأنهم نفوا الصفات عن ذاته تعالى صونا للذات البحتة البسيطة عن الكثرة مع أن الكثرة فى الصفات ليست كثرة فى الذات . فلو جعلت الذات بعد نفى الصفات عنها علما بعينه وإرادة وقدرة بعينهما ووجودا بعينه لدخلت الكثرة فى الذات وانقلبت الذات صفة بل صفاتٍ عدةً .

فليس فى الله علم صفة ولا ذاتا ولا يكون العلم الذى نعرفه ذاتا وإنما فينا العلم صفةً والله ذات بحتة لا تدرك حقيقتها ولا يقال عنها إنها علم أو إرادة أو قدرة أو وجود أو غير ذلك مما يعرب عن حقيقة معينة معلومة ، لا يقال عنها بشىء من تلك الأمور لأنها صفات لا تقوم بنفسها وهى ذات قائمة بنفسها ولأن تلك الأمور معلومة وهى مجهولة ، وإنما يقال عنها إنها ذات مستغنية بنفسها عن كل صفة لقيامها بنفسها بما تقوم به تلك الصفات فلو قلنا عنها إنها علم مثلا لكونها مبدأ لانكشاف الأشياء لها كما نقول عن الصفة التى تكون فينا مبدأ لانكشاف الأشياء لنا ، لكُنا نعطى ذاتَ الله اسم صفتنا، بجامع أن كلا من ذاته ومن صفتنا مبدأ لانكشاف الأشياء ، وليس ذلك من حقنا كما لا يكون من حقنا أن نقول عن صفة العلم فينا إنها ذات الله أو ذات بحتة، بالجامع نفسه . نعم يصح أن يقال عن صفة العلم فينا انها مبدأ الانكشاف ويصح أن يقال عن ذات الله البحتة أيضا إنها مبدأ الانكشاف، ولكن لا يصح أن يقال عن ذات الله إنها علم ولا عن صفة العلم فينا إنها ذات الله، لأن صحه حمل الشىء على موضوعين مختلفين لا تستلزم صحة حمل أحد الموضوعين على الآخر وقد ذكرنا مثال الثلج الأبيض والقطن الأبيض .

هـذا تحقيق مايلزم أن يكون مذهب الفلاسفة فى مسألة صفات الله وفى مسألة وجوده وما يلزم أن يكون مرادهم من قولهم صفات الله عين ذاته وقولهم وجود الله عين ذاته ، الذى ليس إلا فرعا من فروع القول الأول ومقتضاه عدم صحة القول بأن الله وجود أو علم أو إرادة ، وغير معقول جدا أن ينفوا عن الله العلم أو الوجود أو غير ذلك صفةً ويثبتوه له ذاتا ، مع قولهم إنه ذات بحتة غير معلوم الحقيقة فينقلوا الـكثرة التى نفوا كل صفة عن الله لنفى الـكثرة عن ذاته ، إلى ذاته وينقضوا بأيديهم مابنوه وينقلوا المعلومية أيضا إلى الذات المطلوب بقاؤها مجهولة الحقيقة .

وبعـد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود التى ابتدعتها الفلاسفة ، لأسباب مأخوذة من مذهبهم أنفسهم توجب انهيارها ، ولعدم صحة تلك الدعوى فى نفسها وعدم إمكان تصحيحها بتمحلات أتى بها أنصار الفلاسفة وأتينا نحن بنيانَها من القواعد .

... فبعد انهيار تلك الدعوى لايبقى عندهم محل لأن يكون الله واجب الوجود إذ لا وجود له عندهم وهو مستغن بذاته البحتة عن الوجود ، ومن هذا تراهم يكتفون فى التعبير عن الله فى غضون كلماتهم بالواجب ولا يقولون واجب الوجود ولا أدرى هل يمكن وجوب ذات محضة من غير أن يكون وجوب شىء لشئ بمعنى استحالة انفـكاكه منه ، بناء على أن الوجوب إضافة تقتضى وجود الطرفين . وهذا سؤال أورده صاحب المواقف ثم أجاب عنه واختار شارح المواقف جوابا غير جوابه وقد ذكرنا فيما سبق أن كلا الجوابين لايتم حتى ولا مساعدة الفاضل السيلـكوتى لجواب الشارح .

وأيضا لسائل أن يسأل هل هـذه الذات البحتة المجردة من كل شئ موجودة بالمعنى المعروف للوجود أى الـكون فى الأعيان أم غير موجودة ؟ ولا يمنع السائلَ من سؤاله هذا استغناء تلك الذات البحتة عن الوجود لترتب كل مايترتب على وجودها عليها ـ وقد جعلنا هذا الاستغناء تفسير قولهم بأن وجود الله عين ذاته بعد رفض أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله هى الوجود ـ فإن قام أحـد إلى الجواب عن

السؤال المذكور بهذا الاستغناء فللسائل أن يعود قائلا هل يوجد بين ذوات الموجودات ذات بحتة مستغنية عن أن تكون موجودة أى كائنة فى الأعيان أو لا يوجد ذات كهذه ؟ فإن كان الأول أى إن كانت ذات كهذه موجودة فى الخارج فمن الضرورى أن يكون لها وجود بمعنى الكون فى الأعيان كسائر الذوات الموجودة زائدا وجودها على نفسها، وهو مع مافيه من التناقض الناشىء من كونها موجودة، ومستغنية عن أن تكون موجودة ، مذهبُ المتكلمين غير أنه لاتناقض فى مذهبهم . وربما تجد فى كلام أنصار مذهب الفلاسفة أنه لاخلاف لهم مع المتكلمين فى زيادة الوجود بمعنى الكون. فإذن مامعنى التكلفات التى تملأ كتبَ أنصارهم ليخالفوا مذهب المتكلمين قائلين بأن وجود الله عين ذاته بعد أن سيكونون مضطرين فى نهاية الأمر إلى الاعتراف بالوجود الزائد على الذات ؟ فهل الخلاف فى الوجود بمعنى غير المعنى المعروف وهو مبدأ الآثار الخارجية ، على أن يكون الزائد فى مذهبهم الوجود بالمعنى المعروف ويكونَ المزيد عليه الذى هو عين الذات ، الوجودَ أيضا لكن بمعنى مبدأ الآثار ؟ وخلاصته انتقال الخلاف من الوجود الزائد على الذات إلى الذات نفسها فهى عند الفلاسفة وجود أيضا لكن بمعنى مبدأ الآثار وعندنا وعند المتكلمين لا تعيين فى ذات الله على أنها وجود أو غيره[1] وإنما الوجود يكون زائدا على الذات ولا يكون ذاتا ولا يكون له معنى هو مبدأ الآثار وإن كان الوجود فى الممكنات مبدأ الآثار . لكن كون الوجود مبدأ الآثار شىء وكونَ مبدأ الآثار معنى الوجود شىء آخر ولا تكون ذات الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار وإن كانت مبدأ الآثار مباشرة، فى مذهبهم. فكأن القائلين بأن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار رتبوا قياسا منطقيا من الشكل الثانى[2] فقالوا ذات الله مبدأ

---

[١] ولذا قلت فى أول هذا المبحث ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى مسألة وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها، أجدر بأن يكون خلافا فى تعيين الحقيقة لله تعالى منه بأن يكون خلافا فى زيادة الوجود على الذات وعدم زيادته .

[٢] الشكل الثانى من الأشكال الأربعة للقياس المنطقى مايكون فيه الحد الأوسط المتكرر =

الآثار، والوجود فى الممكنات مبدأ الآثار، فذات الله وجود . لـكن شرطَ الإنتاج فى الشـكل الثانى وهو اختلاف الصغرى عن الـكبرى إيجابا وسلبا، مفقودٌ فى هذا القياس. فلو صح القياس بشكله المذكور لصح أيضا أن يقال : وجود الممكنات مبدأ الآثار ، وذات الله مبدأ الآثار ، فوجود الممكنات ذات الله!![1].

وهنا ننتهى من الـكلام فى نقد المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى راجين لنا ولإخواننا المؤمنين الهداية والتوفيق من الله تعالى لعقيدةٍ فى ذاته موافِقةٍ لمرضاته .

= فى الصغرى والـكبرى محمولا فيهما وإذا كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وإذا كان محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الـكبرى فهو الشكل الأول وعكسه الشكل الرابع .

[١] وإن كانت هـذه النتيجة صحيحة عند الصوفية الوجودية أصحاب مذهب وحدة الوجود. لـكن كلامنا هنا مع الفلاسفة وأنصارهم الذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم .

الفصل الثاني

مسألة حدوث العالم

كما أن النظر فى العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية، فله خطورته وأهميته الخاصة بالذين لا يقصرون همتهم على استغلال شئونه ونتائجها المادية بل يبحثون عن منشأه وعما يدل عليه بوجوده أولا وانطوائه ثانيا على قوانين وأنظمة يسمونها طبيعية ، من وجود موجود أعلى منه ، هو مالك هذا المعمل العظيم المسمى بالعالم والذى لا يجاوز كل ما فيه من صغير وكبير ورئيس ومرءوس وحى وجماد أن يكون عاملا من عُماله، حتى العاطلين من العمل ليسوا بخارجين عن الوظيفة، إن جاز أن يوجد فيه عاطل. وليس فى داخل هذه المملكة العظمى التى كرتنا المشتملة على دول كبيرة وصغيرة أقل من أن تعد أصغر قرية فيها ، من يستحق أن يكون مالك الملك ومديره العام وإنما جميع ما فى المملكة عمال مستخدمون كما قلنا ، فمن مالكها المهيمن عليها ؟ وهل هى مستغنية عن المالك المهيمن كما هو رأى الملاحدة ؟ كلا ، بل الحاجة إلى وجود من يملكها ويسيّرها ، فى درجة من البداهة بحيث لا يكون العقل الذى ينكر وجوده أو يغفل عنه لعدم وصول التجارب إليه ، عقلا وإنما هو عصا بيد صاحبها الأعمى البصيرة تسترشد فى دلالتها الاختبار وتمتد على قدر طولها المقدر بأشبار . وما أحسن ماقاله الفيلسوف « ريوارول » : «ان الله يوضح العالم والعالم يثبت الله » لأن وجود العالم من غير وجود الله لغز يتعصى على الفهم ».

وأنا أقول كما قال « اميل سسه » : «إن العقل يتصور عدم وجود الله وعدم وجود العالم معا ولا يتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » أما الشطر الأول من هذا القول

فمعناه أن العالم على الرغم من وجوده المشهود ليس وجوده ضروريا له وكان فى الإمكان أن لا يكون موجودا إذ لا يترتب محال من المحالات المعروفة على فرض عدم وجوده. وعلى تقدير عدم وجود العالم لم يكن وجود الله أيضا ضروريا عند عقولنا لفقدان الدليل على وجوده بل فقدان العقل المستدل أيضا.

وأما الشطر الثانى فلان كل موجود فى العالم إما أن يكون موجودا من نفسه من غير حاجة إلى موجد يوجده ويضعه موضعه الخاص به وإما أن يكون له موجد ولموجده موجد ولموجد موجده موجد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له وإما أن يكون له موجد غير محتاج إلى موجد. والأول من هذه الاحتمالات الثلاثة باطل لأن الموجود من غير حاجة إلى الموجد يكون واجب الوجود غير قابل للعدم بالنظر إلى ذاته وماهيته لئلا يلزم من وجوده بغير موجد تناقض مسمى بالرجحان من غير مرجح، لكن العالم بجميع أجزائه المتركبة من المادة والصورة ليس فيه مانع من نفسه يمنع فرض عدمه، كأن لا يكون موجودا من الأول أو ينعدم بعد وجوده. ومثل هذا الذى لا يكون له وجوب الوجود وضرورته، يحتاج فى وجوده إلى من يوجده احتياجا قطعيا. والاحتمال الثانى المؤدى إلى التسلسل باطل أيضا وسيأتى منا فى هذا الفصل إن شاء الله إبطال التسلسل كما سبق الكلام أيضا بصدده مفصلا فى الباب الأول من هذا الكتاب. فتعين الاحتمال الثالث وهو كون العالم موجودا بإيجاد موجود آخر غير محتاج إلى الموجد، وهذا الموجود هو الله.

أما كون العالم محتاجا إلى الموجد وعدم احتياج موجده إلى الموجد فالفرق بينهما انا نعرف العالم فى الجملة ونعرف حاجته إلى الموجد من قابليته فى ذاته للوجود والعدم على السواء بأن لا يلزم محال من فرض عدمه ومثله لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر يرجح له جانبَ الوجود حيث لا مقتضِىَ من نفسه يقتضى وجودَه، والله تعالى الذى

هو موجد العالم لا نعرف ماهيته كالقائلين بأنها الوجود وإنما نعرف لزوم أن يكون الوجود مقتضى ذاته والعدم مستحيلا عليه. فنحن مضطرون إلى الحكم بوجود موجود كهذا لقطع سلسلة الحاجة إلى الموجد كائنا من كان هذا الموجود، ونحن لانعين ذات الله ولانعترف بالألوهية إلا لمن له هذه الصفة أعنى وجوب الوجود وجوبا ناشئا من ذاته.

فإن قال قائل لا يوجد من له هذه الصفة ، نجيب عنه بأنه لو لم يوجد لما كان هذا العالم موجودا كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة التى ذكرناها آنفا ، فوجود العالم وعدم وجوب الوجود له هما اللذان يضطراننا إلى القطع بوجود موجود يجب له الوجود ويستحيل عليه العدم، وهذا توضيح قول الفيلسوف أميل سسه السابق نقله قريبا .

ثم إن العالم ليقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح، يلزم أن يكون حادثا، حيث إن حاجة القديم الذى لا أول له ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة فى علم الكلام على الرغم ممن خفى عليه خطورة المسألة كابن رشد، فلم ير بأسا فى قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

ولما خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومنشاه الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الوجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحدَ العالم مع الله ، أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيقى من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بعد أن لم يكن كما هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم بل مذهب المليين مطلقا . والمخالف فى هذه المسألة أيضا الفلاسفة والصوفية الوجودية وإن كان دأب العلماء المؤلفين فى علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم و يَضربوا عن أذنابهم صفحا وأعنى بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا فى رواية عن أفلاطون يقول فيها بحدوثه وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بحدوثه وقدمه [1] وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وبتأثيره فى وجود العالم .. والمم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة فى هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوى المار الذكر فى الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أو هيأة «مجلة الأزهر» — ولا أقول لو عرفوها — لكفت فى منع الأول عن رمى المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين فى المسائل الكلامية وفى منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمى منه فى مجلتهم من غير تعليق عليه.

اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حربا شعواء لا أغالى إذا قلت لا مثيل لها فى أى مسألة خلافية بين الفريقين، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين فى الإنكار على مذهب القدم ، زعما من المستكثر أن المسألة لاعلاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات، فكأنه يقول « إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما انه مضمون عند المتكلمين وليكن العالم بعد هذا الضمان ما كان» ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضى إبى الوليد بن رشد الأندلسى من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية الدين وإنحائه باللوائم على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعى هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه .

فأولا أن كون الله تعالى فاعلا مختارا لا يتفق مع قدم العالم، ومن هذا اعتُبر الخلاف فى حدوث العالم وقدمه ناشئا من الخلاف فى كونه تعالى فاعلا بالاختيار أو فاعلا بالأيجاب

---

[1] على ما حكى عنه أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته : « اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث » قال الإمام الرازى «وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق فإن الكلام فى هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه » .

وقيل بالعكس أى إن الخلاف فى هذا ناشىء من الخلاف فى حدوث العالم وقدمه .
والحق أن كلا من المسألتين له خطورته الخاصة زيادةً على ما بينهما من شدة الاتصال. فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقدم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار، كفانا ما نُحس فى القول بقدم شىء مما سوى الله من استغنائه عن فاعليته بالمرة لا مختارا ولا موجبا، إذ لا تعقل حاجة القديم الذى لم يزل موجودا ولم يسبقه العدم، إلى إيجاد من الفاعل، فأىّ شىء يوجِد الفاعل من الموجود الأزلى ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلا للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناده إلى الله استنادَ المعلول إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى إرادته التى هو مختار فيها، إذ الإرادة بالمعنى الذى ابتدعته الفلاسفة ليست من الإرادة فى شىء.. على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته. فليس هناك إرادة ولا علم ولا غيرهما وإنما هناك ذاتا. فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن ينفك فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم، كما لا يمكن وجود العالم مستقلا عن وجود الله، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه بالماكينة المسخرة منه بالفاعل، بل الاشتغال غير لازم للماكينة لزوم الفعل لله. فهل يقال عن الماكينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون ذلك قولا حقيقيا ؟ ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا فاعلَه وان صح لغةً إسناد القطع إلى السكين أيضا، بل وإن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان الذى استخدمه واقرب ، وكل هذا الفرق ناشىء من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا ، وليس فى الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لا يمكنه ان لا يفعل كالشمس لا يمكنها ان لا تشرق ، وغير المريد لا يوصف بالقدرة حتى فيما فعله، لعدم قدرته على ان لا يفعل .

أما قول صاحب « الأسفار » : « المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير

المنافي عنه وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية . وان كان الشعور حاصلا لـكن الفعل لا يكون ملائما بل منافرا مثل المُلجأ على الفعل، فإن الفعل لا يكون مرادا له » ففيه انه رد للإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مريدا كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصده وإرادته فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التى يعلمها وهى ملائمة تحصل أيضا من غير قصد وإرادة منه . على ان حديث الملائم أوغير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة إذا الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ولا إرادة هناك[1] .

[١] وإنى أقول هنا قولا لعله لم يلح ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته المبنى على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب الأسفار على هذا التشبيه مع ادعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة فى الشمس ووجودها فى الله ، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله ... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد فى تقريبه حتى يجعله ـــ لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهى منتفية فى الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار ـــ شأنا من شؤونه وطوراً من أطواره ، فيلغى كلمة « ماسوى الله » ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله ، ويؤيده ما قلت فى الفصل السابق المعقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقوله، من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم فى الله على آراء الفلاسفة ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة وكانوا أى الصوفية الوجودية هم الحقيقين بتفنيد الأستاذ الغمراوى وتعييبه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة والجماعة .

وقد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوف يعكس ما فعله الصوفية الوجودية فيبنى الفلسفة على التصوف الوجودى ومثال هذا ما قاله صاحب الأسفار عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين فى علم الله بارتسام صور الأشياء فى ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى ص ٩٧ : « وأما تحاشيه أى تحاشى شيخ الإشراقيين وتحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء فى ذاته وفى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها أى الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراضا حالة فيه وأما =

فالمتكلمون يخالفون الفلاسفة ويقولون بحدوث العالم بناء على عقيدة الخلق الإسلامية بل عقيدة المليين أجمعين لأن الله تعالى خالق كل شيء وخلق الشيء يقتضى كونه معدوما قبل أن يخلق وهو المعنيّ بالحدوث، فالحادث ماله أول يسبقه العدم، والقديم مالا أول له فكيف يتصور الفلاسفة القدماء ومن تبعهم من المسلمين كابن رشد كون العالم القديم أثر الله وكيف يجمعون دعوى قدمه إلى الاعتراف بوجود الله وبتأثيره فيه ؟ فهذا أمر يتعجب منه جدا ولهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء ومن الغربيين المتأخرين لما ادعوا أزلية المادة والقوة ، الاستعانةَ بذلك على إنكار وجود الله[1] وفى الحق أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان المشهور فى علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار ، لأن إيجاده إن كان من عدم استلزم كونَه حادثا ، وهو خلاف المفروض وإيجاده من موجود يكون تحصيلا للحاصل وهو محال كخلاف المفروض متضمن للتناقض . ولا وجه لزعم بعض الناس أن الخلق والإيجاد من عدمٍ غير ممكن، بل الخلق والإيجاد لا يكون إلا كذلك وإنما

= إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقيد فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود فى الكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهى الحاوى لصور الأشياء كليها وجزئيها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ماهى عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شيء» .

وأنا أقول فإذا لم تكن الأشياء غير الله بل كان كل شيء عينه فحدث كما شئت عن أى مسالة شئت ولا حرج فالمخطئ والمصيب ليسا غير الله ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون لقال هذا الفيلسوف الصوفى ولا الظالمون أيضاً .

[١] ولذا قال أستاذ مجلة الأزهر — مستهيناً بالعقل وأهل الدين المعتمدين عليه — فى مقالته التى نشرتها مجلة الرسالة بعنوان «الدين فى معترك الشكوك» وسبق الكلام منا عليها فى أوائل الجزء الأول من هذا الكتاب : « إن العقل الذى يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لا تزال فى نظر العلم مسائل تعوزها الحلول كنشوء الكون والمادة » .

المحال هو الإيجاد من عدم ، بمعنى الإيجاد من غير موجد وإنما الزاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدم يلتبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر فيتكلمون عن قياس الغائب على الشاهد . ولا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد نصير الفلاسفة فى مذهب قدم العالم وغيره من أن الله تعالى لم يزل فاعلا مؤثرا على أن يكون آثار أفعاله موجودات أزلية كفاعلها وفعله، إذ لا إمكان للتأثير فى الموجود الأزلى بالإيجاد كما ذكرنا .

لايقال كونها موجودات أزلية يصح بفضل أنها آثار الإيجاد الأزلى، لأنا نقول إن كانت تلك الموجودات معدومة قبل الإيجاد الأزلى فهى حادثة مسبوقة بالعدم وإن كانت موجودة كان إيجادها تحصيلا للحاصل أى لم يكن إيجادها إيجاداً . فإن قيل نختار أنها موجودة بالإيجاد الأزلى لاقبله وبعبارة أخرى لايتصور ما قبل الإيجاد الأزلى حتى يصح الترديد بين كون الآثار الأزلية موجودة أو معدومة قبل الإيجاد الأزلى. قلنا كما لا يتصور ماقبل الإيجاد الأزلى لايتصور الإيجاد الأزلى أيضا الذى يكون أثره قديما لأن الإيجاد إفاضة الوجود ، والقديم الذى لم يزل موجودا لايقبل هذه الإفاضة .

وهذا الذى قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد فى القديم لايختلف مؤداه سواء كان الله تعالى فاعل العالم كما هو مذهب المتكلمين أوعلته كما هو مذهب الفلاسفة وإن شئت فقل بدل العلة فى مذهب الفلاسفة فاعله الموجب وفى مذهب المتكلمين فاعله المختار ، لأن التأثير معتبر فى العلية كما أنه معتبر فى الفاعلية . ولهذا فإنى متعجب من الإمام الغزالى الذى لم يجوز فى كتابه « تهافت الفلاسفة » الفاعل والمفعول القديمين ، كيف جوز عقبه أن تكون العلة ومعلولها قديمتين . ولعله نظر إلى ماذهب إليه المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله على ذاته من أنها صادرة عن الله صدور المعلول عن علته وليست الذات بالنسبة إليها فاعلا مختارا بل موجبا لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثا ، مع أن صفات الله قديمة مثل ذاته فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنة وقديمة كما أن العالم ممكنة وقديمة عند الفلاسفة . لكن الحق عندى عدم صحة القول

بإمكان صفات الله ولا صدورها عن الذات لا اختيارا ولا إيجابا لأنها غير متأخرة عن وجود الذات والفاعل يجيب تقدمه بالوجود. فصفاته مقتضى ذاته كما أن وجوده مقتضى ذاته، ألا ترى أن الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله لإسناد وجود العالم إليه ملجئة أيضا إلى الاعتراف بصفاته الكمالية[١].

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان ينافى القدم ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معا ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الامكان أو الحدوث لحصول التصادق بين هذين الأمرين كالتصادق بين القدم والوجوب وتسقط الأقاويل حول أزلية الامكان واستلزامه لإمكان الأزلية[٢] لأن نفس الحاجة إلى العلة سواء كان منشأها الحدوث أو الامكان تنبىء عن تأثير مؤثر فى

---

[١] وربما ينطبق ما قلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة من أن صفات الله ليست عين ذاتها ولا غيرها.

[٢] من أدلة الفلاسفة على قدم العالم أن إمكان الوجود للعالم ثابت فى الأزل ولو لم يثبت لزم كون الممكن ممتنعا فى الأزل ثم انقلب ممكنا وهو محال. فإذا ثبت أن الممكن ممكن من الأزل لزم إمكان وجوده فى الأزل وهو القدم. وجواب المتكلمين عليه أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية لأنا إذا قلنا إمكانه أزلى أى ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للامكان وإذا قلنا أزليته أى وجوده فى الأزل ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده، ولاشك أن الأول الذى هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف، غير الثانى الذى هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف لجواز أن يكون وجود الشىء فى الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا.

غير أن العلامة الشريف الجرجانى شارح المواقف انتقد هذا الجواب وادعى التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية مستدلا بما لانرى الحاجة هنا إلى نقله وإنما نقول: الإمكان ونعنى به الإمكان الخاص المقيد بجانبى الوجود والعدم عبارة عن قابلية الوجود والعدم كليهما وهذه القابلية دائمة فى الممكن مستمرة من الأزل إلى الأبد لكن الذى يلزم هذه القابلية الدائمة هو الوجود المطلق لاالوجود الدائم الذى هو أخص منه، فلو استلزمت قابلية الوجود الدائمة للممكن الوجود الدائم انسلبت من الممكن القابل للوجود والعدم قابلية العدم وهو خلف.

وجود ذلك المحتاج فهو إن كان معدوماً قبـل التأثير فذاك الحدوث بعينه وإن كان موجودا فالتأثير فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل . وما قاله الفاضل الـكلنبوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للعقائد العضدية «من أن التأثيرله معنيان أحدهما التأثير المستأنف وهو الإحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر ولايوجد هذا المعنى إلافى آن الحدوث . وثانيهما ترجيح جانب الوجود على العدم وهذا المعنى كمايوجدحين الحدوث يوجد فى حال البقاء أيضا وإلا كان الحادث فى حال البقاء موجودا برجحان الممكن من نفسه إلى جانب الوجود وهو ضرورى البطلان بل لابد من ترجيح مرجح فى حال البقاء ليدوم له الوجود إلى الحاصل بالتأثير بالمعنى الأول فقالوا يجوز أن يكون التأثير فى القـديم من قبيل التأثير حال البقاء» ففيه ان حاصل معنى هذا التأثير هو الإبقاء على الوجود الحاصل من قبل فإذا حمل عليه تأثيرالله فى القديم فإنما يكون الله مبقيه على الوجود الحاصل من قبل فيرد عليه السؤال بماذا يحصل له الوجود أوّلا حتى يكون إبقاؤه عليه من الله؟ فإن كان حصوله من نفسه يلزم أن يكون المتأثر بالمعنى الثانى واجبا فيستغنى عن الابقاء كما استغنى عن الإيجاد، وبعبارة أخرى لا يقبل التأثير بالمعنى الثانى كما لايقبل التأثير بالمعنى الأول، فضلا عن لزوم تعدد الواجب وإن كان حصوله من الله فهو تحصيل الحاصل.

الحاصل انه لا يتصور إيجاد الموجود أزلا الذى لم يسبق وجودَه العدمُ لأنه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال متضمّن للتناقض . ولا سبيل لحل هذا الاشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب « الأسفار » أيضا، من أنه إيجاد الموجود بهذا الايجاد لا إيجاد الموجود الذى حصل له الوجود بإيجاد متقدم على هذا الايجاد ، والمحال الذى فيه تحصيل الحاصل هو الثانى لا الأول ، وبينوا تمسكهم هـذا بأن اتخاذ الشئ لا يكون فى حال عدمه لامتناع تحول العدم إلى الوجود وإنما يكون فى حال وجوده إذ المعدوم لا يكون متعلق الايجاد بل يكون متعلقه الموجود أى الموجود بهذا الإيجاد .

وعندى أن حل الإشكال بهذه الطريق وهم محض إذ كما يستحيل إيجاد الموجود بإيجاد سابق لكونه تحصيلا للحاصل ، يستحيل أيضا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لكونه مستلزما لتقدم الشىء على نفسه وهو تناقض من نوع آخر ، وإنى متعجب من اشتهار هذا التوجيه السخيف بين العلماء ، فكيف يخفى عليهم ما فيه من الاستحالة ؟ لاسيما على صاحب الأسفار المعجب بعقله وذكائه إعجابا يفيض من ثنايا سطور كتابه الضخم ، فكأن الايجاد يتقدم على نفسه فيوجِد موجودا ثم يتعلق بهذا الموجود ويكون تعلقه به إيجاده فى المرة الأولى لا الثانية لئلا يلزم تحصيل الحاصل !!

أما قولهم إيجاد الشىء لا يكون حال العدم لامتناع تحول العدم إلى الوجود، فجوابه انا نعلم قطعا أن الشىء لا يكون موجوداً قبل إيجاده فيلزم أن يكون معدوما ، وبعد الايجاد يصير ذلك الشىء موجوداً ، فهو موجود بعد الايجاد ومعدوم قبله ، أما فى آن الايجاد فلا ندرى هل هو موجود أم معدوم ومعرفته من اختصاص الخالق وليس لنا قدرة الخلق ولا معرفة كيفيته ، فإن لم يتأخر كونه موجودا عن إيجاده فلا يتقدم عليه قطعا ، وإن كان زمانهما واحدا وأردنا تعيين المقدم بالطبع فالايجاد لا بد أن يتقدم على الوجود دون عكسه كما تخيله المؤولون ، لأن الوجود الحاصل بالمصدر لا يتقدم على المصدر الذى هو الايجاد .

ثم إن كانت الشبهة تخالجك فى مسألة المُحْوِج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه؟ فلننظر لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة؟ فالممكن يشمل الموجود والمعدوم وهو مادام معدوما لا يحتاج إلى العلة (١)

---

[١] وقولهم إن عدم الممكن كوجوده يحتاج إلى علة فإن كان المراد منه عدمه الحادث أى الطارئ على وجوده فسلم ذلك وهو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحدوث وإن كان المراد عدمه الأصلى فلا نسلم قطعا احتياج الأعدام الأصلية إلى العلة . أما قولهم بأن علة العدم عدم العلة فتشبيه أو تفلسف وتعسف، إذ من البعيد جدا أن يكون المعدوم علة للمعدوم فيكون أحدهما مؤثرا والآخر متأثرا من غير أن يكون لهما صلة بالوجود ولو فى الجملة كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة =

وإنما حاجته إليها ليكون موجودا وليدوم له الوجود مدة دوامه ، فمنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاءً إلا أن الوجود القديم لما لم يحتج إلى علة كما حققناه تعيَّن الوجود الحادث للحاجة فإذا اختصرته قلت الحدوث أى الحدوث المقابل للقدم لا المقابل للبقاء لأن وجود الحادث حال بقائه وجودٌ حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء المستغنى بعد إنشائه عن البانى ، فالمحوج هو حدوث الممكن لا امكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثانى وبالرغم من أن بعض المتكلمين المحققين متفقون معهم فى ذلك [١] ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم مع إمكانه واستناده إلى الله ، وسبب خطاء أولئك البعض من المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجابا. والكل بعيد عن الحقيقة كما عرفت ، ولو كان الله تعالى فاعل صفاته لكان ذلك على علم منه وقدرة فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته . أما تعليل إمكان الصفات باحتياجها إلا الذات التى تقوم بها فيرد عليه أن وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات فلو اقتضى احتياجه إلى الذات إمكانه كان وجود الله الواجب الوجود ممكنا [٢] وأصل المسألة أن الصفة إن لم تكن عين الذات فليست غيرها أيضا

= والمعلول زوال المعلول الموجود أعنى عدمهما الحادث ، وإلا فأولى بعلية عدم أصلى لعدم أصلى آخر أن تتصور معدومة كطرفيها فلا علة ولا معلول ولا صلة بينهما بالعلية والتأثير .

[١] بعد أن كتبت هذا رأيت «مرقاة الطارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول فيه ص ٣٧ « والمحوج إلى العلة ليس هو الإمكان كالذى يكون فى ممكن بقى فى العدم ولا حدوث فى أول آن بل وجود يكون من الغير فالعلة هى الموجودية الحادثة وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة العدم » فسرنى أن اتفقنا فى الرأى .

[٢] نعم ، إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات صفة له تعالى ذكروا من أسباب قولهم هذا وكذا قولهم فى سائر الصفات لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته لكانت محتاجة إلى الذات فى قيامها وكانت الذات محتاجة إليها فى كمالها . ونحن لا نرى محذورا فى احتياج الصفات فى قيامها إلى الذات ولا فى احتياج الذات فى كمالها إلى تلك الصفات لأن كلا منهما لم يكن احتياجا =

لعدم جواز الانفكاك بينهما فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات فى وجوبها وقد قال المحققون من المتكلمين إن صفات الله ليست من الموجودات الخارجية المحتاجة إلى العلة الموجدة وإنما هى أمور اعتبارية زائدة على ذاته مثلا إن العلم عبارة عن التعلق المخصوص بين الذات والمعلوم وكذا غيره. فالحاصل ان حاجة الصفة إلى الموصوف لاتعد حاجة الى الفاعل الموجد حتى يلزم امكانها المحوج إلى العلة الموجدة، فليس كل محتاج ممكنا أى محتاجا فى وجوده إلى موجد وإن كان كل ممكن محتاجا فى وجوده إلى الموجد، إذ الممكن الموجود لا يكون عندنا إلا حادثا فنحن نسلم ان الممكن يحتاج إلى العلة كالحادث لكن حاجته إليها لوجوده الحادث لا لإمكانه، ولهذا لا يحتاج الممكن المعدوم إلى العلة ولا الممكن القديم لو أمكن وجود الممكن القديم، لتنافى حاجة الشيء إلى العلة مع قدمه المانع عن تأثير العلة.

وقد شاع التعبير عن المحوج إلى العلة بعلة الحاجة إلى العلة فظن المولعون بمذاهب الفلاسفة مطلقا كصاحب «الأسفار» وبعض المنشقين عن جمهور المتكلمين فى هذه المسألة ان العلة بمعناها المعروف فاعترضوا على مذهب الحدوث بأنه أى الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة الواجبة التقدم على معلولها كان سابقا على نفسه بدرجات. ويقول صاحب الأسفار فى ترتيب العلل على مذهب الإمكان الذى يختاره على مذهب الحدوث: « إن الشيء أى الماهية أمكنت فاحتاجت فأُوجبت فوَجبت فأُوجدت فوُجدت »(١).

= إلى الغير بعد أن كانت الذات والصفات كلاهما قديمة ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات فهى من طبيعة الصفة وإلا لا تكون الصفة صفة ولا تعد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية نقصاً للذات ولا حاجة وإلا كان كقول القائل الكامل من لا يحتاج إلى الكمال.

[١] ننقل هنا بعض ما ذكره الرجل بهذا الصدد ليكون نموذجا لغروره وسوء أدبه =

ونحن نقول لا شك أن الممكن الذى لا يحدث أبدا كالعنقاء أو الذى يحدث فى المستقبل كالساعة لا يحتاج أبدا إلى العلة أو لا يحتاج إليها عاجلا مع أزلية امكانها فلا يقال عنهما بالفاء التعقيبية : « امكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » حتى إن الفاء التعقيبية فى هذه الجمل الفعلية لم تُستعمل للدلالة على الترتيب الزمنى بناء على أن المعلول لايتأخر عن علته ولو بآن واحد بل يكون معها ، فلو كانت العلة المحوجة إلى العلة هى الإمكان الذى تتصف به الماهية فى الأزل وكانت العلة بمعناها المعروف أى التى لايتأخر عنها معلولها للزم ان يوجد كل ممكن فى الأزل ولا يلبث زمان الحدوث بناء على قول صاحب الأسفار نفسه : « امكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » على ان لا يكون بين تحقق الجملة الأولى من هذه الجمل الست وبين تحقق الجملة الأخيرة فاصلة زمنية أصلا لا كثيرة ولا قليلة لكون كل من سابقها علة للاحقها الذى يستحيل تأخره عنها ولو فى شكل التعاقب استحالة تأخر المعلول عن علته .

وإيجاز القول هنا ان المحتاج إلى العلة هو المعلول وهو الموجود الذى للعلة تأثير فى موجوديته أعنى الموجود بعد ان لم يكن لأن الكلام فى العلة الموجدة، ألا يرى إلى قول صاحب الأسفار « فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت » فالمطلوب بالعلة فيما نحن بصدده هو المذكور فى آخر هذه الجمل أى وجود الماهية الحادث واختصاره الحدوث كما ذكرنا فلم تكن الحاجة إلى العلة إلا ليحصل الوجود للماهية ومن هذا كان وجودها المعلول من ناحيته الحقيقية مشابها من ناحية أخرى بالعلة الغائية لتأثير الفاعل

= مع المتكلمين أئمة أصول الدين، قال ص ٤٩ « إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطا وتجشموا فى أفكارهم سبيل الحق شططا وتفرقوا فى سلوك الباطل فرقا فمنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة، والعلة هى الإمكان » .

فيه وكان هذا سبب تأخره على الرغم من عليته بناء على ان العلة الغائية التى هى علة لفاعلية الفاعل تكون فى العادة متأخرة عن معلولها فى الوجود ومتقدمة عليه فى التصور. فنحن إذا تصورنا ان هذا الوجود الممكن يحتاج إلى الفاعل الموجد من ناحية وجوده الحادث لا من ناحية امكانه الأزلى كان تصورا معقولا حتى ان وجوده لو كان قديما كامكانه لما احتاج مثله إلى العلة عندنا نحن القائلين بأن القديم لا تأثير للعلة فى وجوده والنافين لوجود الممكن القديم، وغيرُ القديم من الممكنات فى مذهب الفلاسفة لا يحتاج إلى العلة إلا فى حين وجوده والذى لا يوجد منها أبدا كالعنقاء لا يحتاج إليها أصلا. فقد ظهر ان الحاجة إلى العلة تدور مع الوجود الحادث لا مع الإمكان الأزلى.

وصاحب الأسفار وغيره لما لم يفهموا المقصود من العلة فى «علة الحاجة» كما ينبغى اعترضوا على القائلين بأنها الحدوث بمانع التقدم والتأخر فاشبه اعتراضهم باعتراض الفيلسوف الغربى السخيف «اسبينوزا» على مذهب العلة الغائية فى نظام الكائنات كما سبق ذكره فى محله ص ٤٤٠ جزء ثان من هذا الكتاب.

هذا وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة فوافقوا جمهور المتكلمين حيث قالوا عند وضع مبدأ العلية: «كل حادث له علة» ولم يقولوا كل ممكن له علة.

فالحاصل أن تعريف القديم بما لا أول له يناقض القول بتأثير فاعل أو علة فى وجوده لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل فلا يكون العالم قديما وممكنا معا. فإن قلت كون العالم قديما عندهم ناشئ من قدم علة وجوده التى هى ذات الله تعالى وعدم تخلف وجود المعلول وتأخره عن علته التامة. قلت إن كان مجرد وجود الله علة لوجود العالم مستلزمة له غير منفك وجوده عن وجوده حتى ولو شاء الله الانفكاك أو بالأصح حتى لا يمكنه أن يشاء ذلك، لما بقى إذن فرق بين تأثير الله فى وجود العالم وبين تأثير الشمس فى الإشراق والنار فى الإحراق مع أنهم فرقوا بينه وبين الطبائع فاعترفوا له

بالقدرة والاختيار غير معترفين بهما للطبائع لكنهم فسروا قدرته واختياره اللازم لها بهاتين الجملتين الشرطيتين : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبه بناء على ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذات الله تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل انفكاكها عنها ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق مع صدق كلتا الشرطيتين لأن القضية الشرطية يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها أو كليهما . فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائما بل يجب ان يشاءه ولا يمكنه ان لا يشاءه ومع ذلك يصح القول بأنه إن لم يشأ لم يفعل لكنه يشاء الفعل دائما ويفعل دائما ولا ينفك عنه الفعل كما لا ينفك الإشراق من الشمس ، ألا يرى أنهم فسروا قدرته تعالى بقولهم : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » ولم يقولوا : « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » إذ ليس له عندهم أن يشاء عدم الفعل ومع هذا فهو قادر على الفعل مباشرة وعلى عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل فصح القول بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن لم يصح القول بأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل .

فهذا ما تعسفوه فى تخييل القدرة لغير القادر . وقد قالوا إن المختار من يكون فعله بإرادته لا من تكون إرادته بإرادته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر منه الفعل وإلا فلا ، لا ما يكون بحيث إن أراد الإرادة للفعل فعل ، كما فى « الأسفار » وحاولوا التأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل وبين قدرة الفاعل واختياره بأن جعلوه أى الفاعل يصح منه بالنظر إلى ذاته الفعل وعدم الفعل وإن كان الفعلُ واجبا لأمر خارج عن الذات ضرورى لها، وهو المشيئة التى هى الفيض والجود أو العلم بالنظام الأكمل ، وعدمُ الفعل ممتنعا لأمر كذلك، فغاية مالزم من القول بإيجاب الواجب تعالى فى أفعاله هو الإيجاب بالغير لا الإيجاب بالذات حتى ينافى الاختيار .

ومثلوا هذه الحالة بأن العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قربت منها إبرة بقصد الغمزفيها، من غير تخلف مع أنه يغمضها باختياره وامتناعُ ترك الإغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك وكونُ هذا العلم ضروريا للعاقل غيرمختار هوفيه أى فى العلم، لاينافيان كونه فاعلا مختارا فى الإغماض فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم ؟ ومثلوها أيضا بجواد رأى من أشرف على الموت من الجوع والعطش فإنه لا بد أن يحسن إليه وهو لا ينافى كونه فاعلا مختارا .

والجواب عن تفسيرهم وتمثيلهم أن الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم بضرر الترك بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى علمه بالضرر وكذا الإحسان لايمتنع انفكاكه عن الجواد بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى صفة الجود وكلتا الصفتين أى الجود والعلم بضرر الترك ممكنة الانفكاك عن الرجلين لعدم كون صفاتهما عين ذاتيهما، لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة كما أشير إليه فيرجع إيجاب الله فى أفعاله إلى الإيجاب الذاتى وينعدم اختياره بالمرة وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة ويثبت العجز وذلك فضلا عن شناعته خلاف مرضاتهم حيث اجتهدوا فى تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطبائع وتكلفوا فى إسناد القدرة والاختيار إليه بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » المسمى بالاختيار بالمعنى الأعم الذى يجامع الإيجاب ، بدلا عن الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك المعتبر عند المتكلمين والذى هو أخص من المعنى الأول . وتكلفهم هذا دليل على احترازهم من شناعة لزوم العجز مع عدم تخلصهم منها. لأن مشيئة الفعل المذكورة فى مقدم الشرطية الأولى لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازما للمشيئة كان الفعل لازما لذاته وثبت العجز عن ترك الفعل مشيئته أى مشيئة الترك . وقد نقل الإمام الرازى فى « المباحث الشرقية » عن « بطليموس » : « ان المختار إذا طلب الأفضل ولزمه ذلك لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق » وقال الفاضل الكلنبوى : » قد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشىء « بكسب الأشعرى » واللائق بالضاربين أن يقدموا « اختيار الحكماء »

ويقولوا : (أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعرى) . فإنه أخفى من كسبه »

ومن خفاء وجود الكسب المنسوب إلى الإنسان فى مذهب الأشعرى ينتهى مذهبه إلى أن الإنسان مجبور فى أفعاله وإن كان يقال فى الاعتذار عن هذا المذهب إن الإنسان مختار فى أفعاله وإن كان مضطرا فى إرادته لأفعاله والقادر من يكون فعله بإرادته لا من يكون إرادته بإرادته كما قال الحكماء مثله فى قدرة الله ، فكما يكون الإنسان مضطرا فى إرادته على مذهب الأشعرى يكون الله تعالى مضطرا فى إرادته على مذهب الحكماء (١) وزد عليه أن الإنسان يخفى عليه اضطراره فيشعر فى نفسه أنه مختار ويعد هذا مصححا فى الجملة لاعتباره مختارا ومسئولا عن أفعاله، فى حين أن الله تعالى لا يخفى عليه أنه ليس له فى مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله . وزد عليه أيضا ان الإنسان إن شاء فعل وإن شاء ترك الفعل وليس لله تعالى هذا الترك ، فلا مغالاة إذن فى القول بأن الله تعالى مضطر فى أفعاله وفى إرادته على مذهب الحكماء، حين كان الإنسان على مذهب الأشعرى مضطرا فى إرادته فقط دون أفعاله وإنما سرى الاضطرار إلى أفعاله من اضطراره فى إرادته (٢) لكن الله تعالى ليس له أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل فهو غير مختار فيهما مباشرة ، وليس قولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » إلا تلاعبا وتعللا باللفظ وتصويرا للاضطرار فى قالب الاختيار أعنى تقليب المفهومات بعضها إلى

---

[١] فقول الصدر الشيرازى فى الأسفار : « إن مدار قدرة الفاعل واختياره على كونه يفعل ما يفعله بعلم وإرادة ملائمة له ليخرج فعل الطبيعة غير العالمة وفعل الانسان المكره عليه » لا يجدى فى رفع المجبورية عن الله تعالى كما لا يجدى ذلك فى رفع المجبورية عن الإنسان الذى يفعل ما يفعله بعلم وإردة ملائمة له مادام الله تعالى على مذهب الحكماء والإنسان على مذهب الأشعرى غير مختارين فى إرادتهما وإنما يجدى فى تفريق فعلهما عن فعل الطبيعة وفى تفريق فعل الله عن فعل الإنسان المكره . أما قوله « إن الجبر فى أفعال الإنسان خارج عنه والجبر فى أفعاله تعالى من ذاته » فلا ينقذ أفعاله تعالى من الجبر بل يؤكد الجبر حيث يقرب أفعاله من أفعال الطبيعة .

[٢] ولذا سمى مذهب الأشعرى بمذهب الجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة .

بعض الذى هو أشنع من تقليب الحقائق ، فقادريته تعالى ومختاريته على ماقالوا أنه يفعل ما يريده ومريديته أنه يريد ما يفعله وهذا دور .

ثم نقول لو كان الله مضطرا فى مشيئاته لما قال فى كتابه الكريم « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فلو شاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شئ قدير » ، « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل مايريد » ، « ولو شئنا لنذهبن بالذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذاً لاتخذوك خليلا » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » ، « قل لو شاء الله ما تلوته عليكم » .

ففى هذه الآيات وأمثالها الكثيرة فى كتاب الله ذكر لنا سبحانه وتعالى عن أفعاله التى لم يشأ أن يفعلها منبهاً على أنه لو شاء لفعلها ، ومثل هذه التصريحات والتنبيهات تصدر فى عرف اللغة والتخاطب ممن يقدر البتة على مشيئة الأفعال التى لم يشأ أن يفعلها مكتفيا عنها بأن قال لو شئت لفعلتها بدلا عما أفعله . فلو لم يكن لله تعالى إلا فعل مافعله والامشيئة ماشاءه غيرَ قادر على أن يترك مافعله فيفعلَ خلاف ذلك ولا أن يترك مشيئة ما فعله فيشاءَ خلاف ذلك لكان كاذبا فى هذه الآيات كلها وأمثالها التى لا تحصى من كثرتها . فماذايقول الصدر الشيرازى نصير الفلاسفة وعدو المتكلمين تجاه تلك الآيات؟ وهو القائل فى الأسفار : « تبًّا لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة ؟ » فهل تراه يقول كما قال المفسر الآلوسى البغدادى فى تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » تبعا للكورانى والشيخ ابن عربى صاحب « الفصوص » : « المراد لكنه لم يشأ هدايتكم إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استعدادكم الأزلى الغيرُ المجعول » وكما قال صاحب الفصوص :

« فإن قلت إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل فى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا إن (لو) حرف امتناع لامتناع أى حرف موضوع لامتناع شىء لامتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها ، وإنما امتنع لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم ، فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلَّهم فكانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الأمر » .

وأنا أقول هداية الكل ليست ممتنعة فى نفس الأمر وإنما هى ممتنعة فى مذهب صاحب الفصوص لسبب توهمه وفى مذهب الفلاسفة لسبب آخر توهموه وهو أن الله تعالى غير مختار فى مشيئته ، ولو كانت هداية الكل ممتنعة فى نفس الأمر لما قال تعالى عن نفسه « فلو شاء لهداكم أجمعين » أى لو شاء هدايتكم جميعا لهداكم أجمعين فحذف مفعول (لو شاء) بقرينة ما جاء فى جواب (لو) فالآية نص فى أن هداية الجميع ومشيئةَ هداية الجميع مقدورتان لله تعالى لكن الشيخ صاحب الفصوص يقول رغما من صراحة الآية باستحالة هداية الجميع واستحالة مشيئتها لله فيضرب رقما قياسيا فى القول بما يخالف نص القرآن لأن مانعا من هداية الجميع وهو عدم استعدادهم لها يجعلها مستحيلة عند الشيخ لكنى أعود فأقول لو كان هناك مانع من هداية الجميع غير عدم مشيئة الله ذلك لما قال تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فهل التعويل على قول الله أم على قول اليشخ ؟ ولو قال الشيخ بأن الهداية تابعة لاستعداد الإنسان لا لمشيئة الله ، وهو لم ير هذه الآية فى كتاب الله أو غفل عنها بعد رؤيتها لكانت له معذرة على نسبة واحد فى المائة ، لكن قوله بذلك وهو بصدد تفسير الآية نفسها وإرهاقها على مذهبه فهو آية فى الجراءة على الآية وما فعله إبطال لنص القرآن لا تفسير له إذ لا معنى لتعليق أى فعل من الأفعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل ، بل التعليق بالمشيئة إنما يصار إليه لنفى ذلك

الامتناع فيكون فهم امتناع الفعل من هذا التعليق أو امتناع مشيئته تفسيرَ الكلام بضد مراد المتكلم تجاهلا به أو تعمدا لإلغاء معنى كلامه ، فإن من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا أنه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وأنه رهن مشيئته . أما وجود مانع عن مشيئته فلا احتمال له أصلا ، بخلاف الفعل فإنه يحتمل قبل أن يقول هذا القول وجود مانع يمنعه عنه حتى إذا علق الفعل بمشيئته فضد ذلك ينتهى الكلام فى عدم وجود المانع [1] ويكون المتكلم فى غنى عن التصريح بعدم وجود مانع يمنعه عن مشيئته التى يُعتبر دائما أنها بيده فلا يحتاج بعد قوله لو شئت لفعلت كذا إلى أن يقول مثلا ولو شئت لشئت !! وكل هذا الأمور الجلية إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثا وإلا إذا تُعمدت مماكسة المتكلم أو ممازحته فيكون قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » على تفسير الشيخ المدعى لامتناع هداية الجميع على الله ، كقول أحد المفاليس : « لو شئت ما تركت على وجه الأرض فقيرا إلا أغنيته » فإذا قيل له أنى لك هذا ؟ أجاب بأنه يقول « لو شئت » لكنه لا يشاء ذلك لمانع فى الفقراء أنفسهم وهو عدم استعدادهم للغنى . وإذا قيل له ثانيا لماذا قلت إذن لو شئت لأغنيت مع وجود المانع عن مشيئتك أجاب قائلا : وجود المانع عن مشيئتى لا يمنعنى عن القول بأنى لو شئت لأغنيت لأن (لو) لامتناع الشىء لامتناع غيره !! .

ثم أقول وكما تخبط الشيخ فى فهم معنى كلام الله تخبط أيضا فى فهم معنى قول النحاة « أن (لو) لامتناع الشىء لامتناع غيره » فتمسك بظاهر لفظة الامتناع وأيد به باطل رأيه مع أنهم لم يريدوا به الامتناع العقلى الذى هو بمعنى ضرورة العدم وضد الإمكان بل الانتفاء مطلقا سواء كان مع استحالة المنتفى أو مع إمكانه ، الا ترى أنك تقول

---

[١] ولمشايخ الأزهر مثل المرحوم الشيخ بخيت والأستاذ الأكبر المراغى أقوال وآراء فى تفسير آيات المشيئة انتقدتها فى « تحت سلطان القدر » والآن أفهم أنهم مقلدون فيها من سبقهم وذكرتهم هنا وفيهم ابن رشد الحفيد المار ذكره فى أوائل هذا الجزء من الكتاب .

لصاحبك « لو جئتنى لأكرمتك » حيث لم يحصل مجىء منه واكرام منك مع كونهما ممكنين ولهذا يساق هذا القول مساق المعاتبة ، فقد تتضمن الجملة المصدرة (بلو) تعليق ممكن غير واقع بممكن آخر كذلك كما فى هذا المثال ، وقد يتضمن تعليق محال بمحال كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » واقتران (لو) بفعل المشيئة يكون نصا فى تعليق الممكن بالممكن حتى انه لولم يكن نصافيه لما وجد فى قول الشاعر وأظنه البحترى .

فلو شئت ان أبكى دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

نصيب من البلاغة بل من الصحة ، فهو من شدة استفداحه الأمر يدعى لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيد وان كان ذلك كالمستحيل عادة لسليم العينين فيصوره فى صورة الممكن ادعاء ويضمن لكلامه الصحة والبلاغة بهذه الصورة الادعائية . وقوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » من الأسلوب المنصوص فى الإمكان الحقيقى نظرا إلى قدرته تعالى المسلم بها عند المليين ، فالإمكان الحقيقى أو الادعائى لازم للطرفين المنفيين (بلو) المقترنة بفعل المشيئة حتى إذا كانا غير ممكنين خرج الكلام عن موضوع « لو شاء » وكان كقول المفلس « لو شئت لأغنيت جميع من على ظهر البسيطة » أى كان كذبا . وقد وفيت الكلام حقه فى بيان سخافة رأى الشيخ فى تفسير الآية ووجوه بطلان مذهبه فى إقامة استعداد الناس مقام مشيئة الله على أن يكون أساسا لهدايتهم أو ضلالتهم ، فى كتابى « تحت سلطان القدر » .

هذا ، ومن العجب ان أناسا اتفقوا على ان يخطئوا فى فهم معنى قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ثم افتنّوا فى الإخطاء فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفى إلى استحالة هداية الجميع وهوغاية فى خطل الفهم كما بيناه ، وذهب الشيخ الأكبر الحديث فضيلة الأستاذ المراغى شيخ الجامع الأزهر كما فى الدرس الرابع من الدروس

الدينية المنشورة فى « مجلة لأزهر » إلى أن الله تعالى لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم على معنى أنه يخلقهم خلقا آخر على طبيعة أخرى مثل طبيعة الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولكن الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذى أريد أن يكون صاحب إرادة واختيار تكون سعادته بإرادته وشقاؤه بإرادته » .

فكأن الله تعالى يهدى من هداهم من الناس بسلبهم الإرادة والاختيار وإخراجهم من نوع الإنسان ، أو لا تكون هداية الناس من الله وإنما تأتيهم الهداية من إرادتهم واختيارهم . وفيه غفول ظاهر عن قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتدى » وقوله « من يضلل الله فلاهادى له » وقوله « ومن يضلل الله فماله من سبيل » وقوله حكاية عن أهل الجنة «وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» وقوله « قل ان ضللت فإنما أضل على نفسى وان اهتديت فبما يوحى إلى ربى » وقوله « ونفس وما سوها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكى من يشاء » وقوله على لسان سيدنا ابراهيم عليه السلام « لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » وقوله « قل ان هدى الله هو الهدى » وقوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

وللأستاذ الكبير الشيخ بخيث رحمه الله تكلفات بعيدة فى تاويل هذه الآية الأخيرة كما مر ذكره قريبا وكما أن له تأويلا فى قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه » يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغى فى قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ومعناه عنده « لو شاء ان يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكن لم يسلبهم إرادةَ الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا» فكأن الله غيرقادر على أن يجعلهم لا يفعلونه وهم أناس ذووقدرة وإرادة، وكأن الذين لم يفعلوه من الناس ليسوا أناسا وإن كانوا أناسا فسلوبو القدرة والإرادة ! .

ومما يلفت إليه النظر أن فى تأويل هذين الشيخين الكبيرين الأزهريين لآيات

المشيئة نزعة إلى تكلفات ابن رشد الحفيد فى تأويل تلك الآيات كما نبهت إليه من قبل أيضا ، وقد سبق نقل تلك التكلفات ونقدها فى أواخر المطلب الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب ، لاسيما تأويل فضيلة الشيخ المراغى فى قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» كما مر آنفا ، فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذا من تأويل ابن رشد فى قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ولا يكون مجازفةً فى القول إن عد ابن رشد المولع بمخالفة آراء المتكلمين أهل السنة ومعاداتها، أحدَ المفسدين لعقلية مشايخ الأزهر الجدد منذ عهد الشيخ محمد عبده .

هذا، وانى كثير التعجب من أخطاء الناس فى فهم معانى آيات المشيئة و كثير التعقب لما ذكر فى تأويلها ، وقد كنت كتبت فى « تحت سلطان القدر » كما أشرت إليه من قبل أيضا ، كلمة مسهبة فى تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » انتقدت بها فى حياة الشيخ بخيت ما قاله فى تأويله محاولا أن يجعل الإنسان حرا فى إرادته الجزئية التى بينت فى كتابى ذلك أنها إرادته المتحققة بالفعل ، فلا يُدخلَها تحت سلطة مشيئة الله ومخالفا فى هذه المحاولة لصراحة الآية . وكلمتى المذكورة الناقدة لمثل هذه المحاولات فى تأويل تلك الآية وغيرها من آيات المشيئة جاءت بفضل الله تعالى مفحمة غير تاركة مجال الدفاع عن تأويل المتأولين قديما وحديثا لمن يحاول ذلك ، ولذا سكت الشيخ وأصحابه من علماء الأزهر .

غير أن كون الأستاذ الأكبر المراغى استأنف فى الدرس الرابع من دروسه الدينية المنشورة فى «مجلة الأزهر» ما يشبه تأويل الشيخ بخيت رحمه الله فى قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» كما حكينا قريبا ، يمكن اعتباره ردا على بعض ما كتبته أنا نقدا لأقوال الشيخ المرحوم بعد أن مضت على النقد سنوات . وهذا الأسلوب فى الرد على انتقاداتى بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مآلا والتجاهل للانتقادات القاضية عليها ، أسلوب بديع اكتشفته قريحة الأستاذ الأكبر ، وهذه ثانيةُ مرة ينتهجه ، أما أولاها فقد

سبق حين حدثت فى تركيا الكمالية فتنة ترجمة القرآن ، أن كتب الأستاذ الأكبر مقالة فى « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » يرتأى فيها لا جوازَ القراءة فى الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل العربى ، بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل فضلا عن جوازها . وكنت انتقدت مقالته تلك فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » المنشور قبل « تحت سلطان القدر » وكان الأستاذ سكت على نقدى ، رغم ما كان بين الأخطاء المعدودة على كاتب المقالة أنه يحمل أقوال الفقهاء الأحناف على خلاف مرادهم ، فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم . ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهيهاوى رحمهما الله ، وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، فنُشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر القديمة بعينها مرة ثانية فى مجلة الأزهر ، إلحاحا على ما فيها من الأخطاء التى نبهت إليها فى كتابى وتجاهلا للتنبيه والمنبه على مصداق قول المتنبى :

ويُظهر الجهل بى وأعرفه والدر در برغم من جهله

والتجاهل آخر حيلة وأقوى سلاح ضد النقد الذى لا يمكن الرد عليه ، عند من تفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع بعد أن فاته فضل عدم الوقوع فى الخطاء ، وإن كان هذا السلاح عند أولى الأبصار لا يغنى من الحق شيئا . فلو أفاد القول من إعادته بعينه قوةً تدافع عن نفسه لكان فى المصادرة على المطلوب حجة لكل من أعوزته الحجة .

ولفضيلة الأستاذ الأكبر حول تفسير قوله تعالى « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها » الآية على ما نشرته « مجلة الأزهر » فى الجزء الخامس من المجلد الثانى عشر منها ص٢٦٥ ، كلمة إن نقلناها هنا ثم انتقدناها لا نكون ابتعدنا عن صدد الكلام على آيات المشيئة ، قال :

« ... ولا شبهة بعد هذا فى أن القول بالجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه

الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع ، سواء أكانت وضعية أم سماوية ؛ والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم فى الحياة تُسيِّرها الرياح كما تشاء ، وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقاً ولا كافراً ولا مرتكب أية كبيرة أو معصية . وهذا قول نعوذ بالله منه ومن شروره واتفاق الأمم جميعها فى القديم والحديث على خلافه دليل على أنه مناقض للفطرة كما هو مناقض للعقل .

« نعود إلى الحديث عن علم الله وعن إثبات كل شىء فى الكتاب ، فنقول : إن علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته ، والعلم صفة انكشافية لا إلزام فيها . والعلم الصحيح هو المطابق للمعلوم مطابقة تامة ، فلا أثر لعلم الله سبحانه فى أفعال العباد ، لأن أفعال العباد لا تتبعه ، بل علم الله هو الذى يتبع أفعال العباد ؛ والله سبحانه فى مرتبة وجوده قبل أن يخلق الخلق قدَّر الخلق ووضع هذا النظام التام الذى هو خيرٌ كله ، والذى يعرض فيه الخير والشر للأفراد ، أما النظام نفسه فلا يعرض له الشر بحال ، لأنه هو الصادر عن الجود وعن الحكمة وعن العلم التام ؛ وقد علم الله سبحانه ما سيختاره كل أحد من خلقه فوضعه فى كتاب ؛ وفعل العبد تابع لاختياره المحض لا ارتباط له بالعلم إلا ذلك الارتباط الحاصل بين العلم والمعلوم ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا دلالة فى الآية على الجبر ، وهى كغيرها قد تدل على الاختيار » .

فالأستاذ الأكبر قضى فى ظنه على مذهب الجبر بسهولة وبساطة ظاهرتين وحل مسألة ارتباط أفعال الإنسان ككل كائن فى العالم بعلم الله وإرادته أى بقضائه وقدره ، بالتنبيه إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس أى من دون أن يكون اختيار الإنسان تابعا لعلم الله وإرادته ، بناء على أن إرادة الله تابعة لعلمه وأن العلم صفة انكشافية لا إلزام فيها فهو يتبع فى أفعال الإنسان اختيارَه من غير تأثير فيه وبهذا التحليل تنحل مشكلة الجبر .

وأنا أقول بعد التنبيه إلى أن موقف علم الله من مسأله أفعال العباد قد حقق فى « تحت سلطان القدر » أوسع مما ذكره الأستاذ : فعلى ماذكره لا معنى لأهمية مسألة القدر وأهمية الإيمان به فى الإسلام فهو تابع فى أفعال العباد لماسيكون منها على وفق اختيارهم، حتى انه لولم يكن تقدير الله المتعلق بها فى الأزل لم يكن له أثر فى وقوعها فيما لايزال ، على حسب اختيارهم وحتى إنه يمكن القول بعدم لزوم هذا التقدير، لعدم فائدته غير التبعية لأفعال الإنسان بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته ، وتبعيةِ إرادانه لعلمه التابع لمعلوماته. ففى العلم كفاية وإغناء عن التقدير المتعلق ، بأفعال العباد مادامت تلك الأفعال لا تتبع إلا اختيارهم أنفسِهم ، حتى إن اختيار الله أيضا ، المتعلق بأفعال العباد يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله ، لمعلوماته من غير تأثير فيها وتبعية إرادته لعلمه. فمآل قول الأستاذ الأكبر إنكار الإيمان بالقدر الذى ورد فى تحذيره أحاديث نبوية كثيرة ذكرنا بعضها فى أوائل « تحت سلطان القدر » هذا واحد .

ثم إن الأستاذ جدير بأن يقال له : « حفظت شيئا وغابت عنك أشياء » .

لأن ماذكره إنما هو صفحة من صفحات هـذه المسألة ، ومرحلة من مراحلها ، معروفة عن المشتغلين بمعالجتها وليس حل المشكلة فى هذه المرحلة حلًّا بتمامها، وإنما ينفع ذلك فى صحة الحكم بأن للإنسان قدرةً بها يكون مخيرا بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأفعال التى تدخل تحت قدرته ، وإرادةً تخصص له أحد الجانبين بالاختيار . فإذا علم الله فى الأزل أن عبده الفلانى سيفعل فعلا كذا باختياره وقدّر له ذلك الفعل المبنى على اختياره فعدم تخلف هذا العلم ، وهذا التقديرِ ووجوبُ تحققهما كما تقرر فى الأزل لايجعل العبد مكتوف اليدين ومسلوب الاختيار فإن جعل الفعلَ ضروريا يجعله كذلك مقيداً باختياره ، وإن شئت فقل يجعل فعلَه ، ومختاريتَه فى فعله ضروريا ، وهو لاينافى اختياره بل يؤيده .

هذا مايحاول أن يقوله الأستاذ ، لكن هناك علما آخر لله تعالى وتقديرا أعمق من العلم والتقدير المذكورين وهما علم الله وتقديره التابع لعلمه بأن اختيار العبد وإرادته اللتين تنبنى عليهما أفعاله ، لا استقلال للعبد فيهما كما ينطق به ، قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » وكما يقتضيه التدقيق والتفكير فى كيفية حصول الإرادة للفعل أو ترك الفعل فى الإنسان حيث يكون حصولها إما بأن يخلقها الله مباشرة كما هومذهب الأشاعرة أو يكون ذلك مبنيا على حصول داعية يخلقها الله فى قلب الإنسان تدفعه إلى ترجيح الفعل أو الترك ، وقد بينا فى « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهى إلى الموجب : فبالنظر إلى علم الله ، وتقديره هذين المتعلقين بكيفية حصول الإرادة المرجحة لأحد الطرفين فى قلب الإنسان، تعود مشكلة الجبر ويكون الإنسان المختار فى أفعاله لكونها مستندة إلى اختياره ، مجبورا فى إرادته بل فى أفعاله أيضا المستندة إلى الاختيار الاضطرارى .

أما التأويل فى قوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله التى علقت عليها مشيئات العباد ، على مشيئة الله المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فيكونون مربوطين بمشيئة الله فى مشيئتهم هذه الكلية لا فى مشيئاتهم الجزئية المقترنة بأفعالهم.. أما تأويل الآية على هذا الوجه فقد نقضته فى « تحت سلطان القدر » عند مناقشة الشيخ بخيت رحمه الله بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بعده . وهنا أقول باختصار : لايوجد شىء فى الإنسان يسمى بالإرادة غير إراداته الجزئية المقترنة بأفعاله. فإذا كانت إرادة الإنسان مخلوقة لله أو مربوطة بإرادة الله كما هو منطوق الآية كانت تلك الإرادة المربوطة أو المخلوقة هى إرادتَه الجزئية الصادرة عنه متوجهة إلى الفعل أو ترك الفعل ، لا الإرادة الكلية التى لاوجود لها إلا فى ضمن الإرادات الجزئية كما لاوجود للإنسان الكلى مستقلا عن وجود أفراده الجزئية مثل زيد وعمرو والله تعالى الذى هو خالق الإنسان لم يخلق الإنسان كليا .

ولقد غشيني العجب لما سمعت من صديقي العلامة الشيخ زاهد أنه ينكر قياس الإرادة الجزئية التي هي حظ العباد عند الماتريدية من أفعالهم التي يخلقها الله، بالجزئي المنطقي الذي له الوجود في الخارج دون الكلي، وقد نبهت على هذا في «تحت سلطان القدر»، لكن فضيلة الصديق يصر على ظن أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية يسمى بها لكونها إرادة صغيرة إلى حد أنها ليست بموجودة ولا معدومة والموجود هو الإرادة الكلية وهي المخلوقة لله تعالى، والذين يظنون هذا الظن يعتبرون الإرادة الكلية صفة ملازمة للإنسان سواء أراد شيئاً أم لم يرد. لكن الحق عندي أنه لا إرادة في الإنسان إلا عند ما أراد ووجودُ الإرادة فيه من غير أن يريد شيئا تناقضٌ ظاهر؛ ولعل ما يخيل لهم وجوده قبل إرادة شيء هو القدرة على الفعل وعلى إرادة الفعل لا الإرادة نفسها والقدرة غير الإرادة، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل وضده وبالإرادة يختار أحد الجانبين ولا تتحقق الإرادة التي هي اختيار أحد الجانبين للوقوع وتخصيصه به، إلا عند وقوع التخصيص، ومشيئةُ الإنسان المربوطة بمشيئة الله في الآية هي هذه الإرادة الوحيدة الموصوفة بالجزئية لتخصصها وتعينها للوقوع، كما أن الإنسان الكلي الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئيا عند وجوده في الخارج وتشخصه بمشخصات تجعله زيدا أو عمرا أو غيرهما. وإذا كانت إرادة الإنسان أي اختياره لأحد الجانبين من الفعل وضده مربوطة بإرادة الله على مقتضى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» فلا مندوحة من الجبر وأعني به الجبر المتوسط أي الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان مربوطا بإرادة الله أو بالأوضح الجبر في أفعاله بواسطة الجبر والتأثير في اختياره.

لكن الأستاذ المراغي يغفل أو يتغافل عن هذا الارتباط ويسهل عليه إهمال قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» المذكور في سورتين من كتاب الله وكذا قوله عز وجل «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» المذكور فيما لا يحصى من آيات الكتاب، إذ على رأيه الذي نقلناه قريبا لا يشاء الله شيئا من أفعال عباده إلا أن يشاءوه، لا أنهم

مايشاءون إلا أن يشاء الله فمشيئة الله على رأيه تتبع مشيئات العباد عكس منطوق الآية. وعلى رأيه أيضا لا يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء بل الإنسان يضل نفسه ويهديه والله يضل من يختار لنفسه الضلالة ويهدى من يختار لنفسه الهدى ، لا أن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء رغم صراحة الآية .. يسهل على الأستاذ إهمال هذه الآيات وإهمال الأدلة العقلية المؤدية إلى أن الإنسان يفعل ما يفعله بداعية يخلقها الله فى قلبه .

كما سهل عليه ان يقول «إن الجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع سواء كانت وضعية أم سماوية والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم فى الحياة تسيرها الرياح كما تشاء (١) وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقا ولا كافرا ولا مرتكب أية كبيرة أو أية معصية » .

سهل عليه ان يقول هذه الأقوال لأنه لم يدخل فى أعماق المسألة التى أراد أن يتكلم فيها وإنما حام حولها أو نظر فى تلك المسألة الغامضة من إحدى ناحيتيها فرأى ما فى القول بالجبر من المحاذير ولم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر أعنى استقلال الإنسان فى إرادته ، من مخالفة المنقول والمعقول . وقد أخطأ خطأ عظيما فى حمل واجبات على القائلين بالجبر ، فلو كان الأستاذ الأكبر تأمل معنى خطورة الإيمان بالقدر أوقرأ كتابى « تحت سلطان القدر » بإمعان لما وقع فيما وقع من الأخطاء . وقد سبق منا فى هذا الكتاب أيضا أبحاث هامة تنير طريق الإيمان بالقدر للذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والذين يعرضون عن سماع الحق فى هذا الموضوع على أنواع ، منهم من لم يتعودوا تدقيق المسائل العلمية وإعطاء حقها فى تدقيقها استغناء عنه بما عندهم حقا أو باطلا وفضيلة الأستاذ الأكبر منهم .

ومنهم من ظن أن فى مذهب الماتريدية وما يماثله فى إيجاد أمر بين أمرين، منجاة من الجبر والاعتزال، وارتكز هذا الظن فى ذهنه مانعا عن دخول فكرة أخرى فيه .

ومنهم من توهم فى تحرى الحق فى هذه المسألة خطرا على عقيدته ولم ير خطرا فى عدم الإيمان بالقدر مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان حتى إن له بابا مستقلا فى كتب الحديث. وقد ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن عمر بن الخطاب : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره » ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة لإنكارهم القدر الذى أدخله رسول الله فى حديث الإيمان ولعن منكريه فى أحاديث أخرى .. وهل يكفى الأستاذ الأكبر إيمانه بالقدر التابع لأفعال الإنسان ، كأن واجب المؤمن بالقدر إيمانه بالقدر الذى أمره بيده . وربما تمسك متوهمو الخطر فى تدقيق هذه المسألة بمثل حديث « إذا ذكر القدر فامسكوا » لكن الأمر بالإمساك عن الكلام فى القدر ليس معناه الحث على إنكار القدر الذى كان فى الماضى مذهب المعتزلة وأصبح الآن مذهب المصريين تقليداً للغرب وأصبح لهذا واجبا على علماء العصر المحتفظين باستقلال آرائهم أن يناقشوا المنكرين ويسعوا فى تأييد الإيمان بالقدر وتجديده .

ومنهم من توهم فى عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر تثبيطَ الهمم عن الأعمال النافعة وإلغاء المسئولية عن الأعمال الضارة بناء على أن الإنسان لا يكون مجبورا ومسئولا معا وإلا كان ظلما له، فينتهون من هذه المقدمات إلى أنه حر قادر بإذن الله على أن يفعل ما يشاء وليس على الإنسان سلطان كما قال تعالى مخاطباً للشيطان : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » ونحن نقول لكنهم تحت سلطان الله وإنهم إن كانوا أحراراً فى أن يفعلوا ما يشاءون فليس لهم أن يشاءوا ما يشاءون كما قال تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، يهدى من

يشاء إلى صراط مستقيم ، ويدخل من يشاء فى رحمته ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم . أفلا يكون التمدح من الله سبحانه فى هذه الآيات الكثيرة الأمثال ، بمشيئته ولاسيما تمدحه بمشيئته فى انتخاب أناس للهداية وأناس للضلال ، وقع عبثاً لاقيمة له فعلية؟ بعد أن كانت مشيئة الله تابعة لمشيئة الإنسان من عند نفسه هداية وضلالا على الرغم من قوله تعالى « قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » .

كلا ، بل الإنسان ومشيئاته فى قبضة الله وتحت سلطانه يمشيها كما يشاء والله يحول بين المرء وقلبه وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة . ومع ذلك فهم مسئولون عما يعملون كما قال تعالى — وهو إجمال مذهبى وعقيدتى فى مسألة أفعال العباد — : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » فموقف الإنسان دقيق جدا بالنظر إلى العقل والنقل معا ، لأنه مختار فى أفعاله لاستنادها إلى إرادته ومضطر فى إرادته لاستنادها إلى إرادة الله يتجلى ذلك عند النظر فى مبادئ إرادة الإنسان ، فهو مسيّر فى صورة مخيّر مجبور جبراً لا إكراه فيه لكونه يفعل بإرادته ولا يتعارض هذا الجبر مع إرادته فهو يفعل مايريده بكل رغبة وطيب نفس ولا يريد إلا ما شاء الله أن يريده وهو مجبور ومسئول معاً وبعبارة أخرى مجبور غير معذور .

ومن حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه وغموضه بسيطا وادعى كونه مستقلا فى أفعاله أو مستقلا فى إرادته ليكون مسئولا عن أعماله فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقى وادعى ما لم يكن ، لتبرير ما كان . وليس لنا أن ننكر إحدى الحقيقتين وهى كون الإنسان فى جميع حالاته تحت سلطان مشيئة الله ، لنعترف بالحقيقة الأخرى وهى كونه مسئولا عن أعماله ، بل يجب علينا أن نعترف بالأمرين معا ما دمنا نقتنع

بكونهما حقيقتين مطابقتين لشهادة العقل والنقل وإن عجزت عقولنا عن التأليف بينهما، فعجزنا عن التأليف بين الحقيقتين لا يخوّلنا حقا لإنكار ما نشاء منهما . وليس عيباً على مذهبنا فى هذه المسألة المعضلة أن ينتهى فى آخر مرحلته إلى العجز عن الحل ، فهو أولى من أن نحلها مخطئين أى منكرين فى سبيل حلها إحدى الحقيقتين وزعم الخطأ فى حل الإشكال حلا كما يفعله الخصم فى مذهبه ، وليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألة حتى التى لا يستطاع حلها فيحلها مخطئاً إن لم يحلها مصيباً . فالذى ينتهى إليه عقل البشر عند التفكير فى مبادئ إراداتنا ويؤيده النصوص الإلهية أن الإنسان مسير بطريقة سرية منظمة وهو مع ذلك مسئول فى الدنيا والآخرة عن أعماله ، غير معذور فيها ولا ظالم سائله ومجازيه ، والتعارض المرئى بين هذا وذاك سر القدر المستعصى على العقل البشرى [1] قال الله عز وجل على لسان سيدنا موسى : « إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » .

وإنى لا يعرونى العجب إن أصر الأستاذ الأكبر المراغى على إنكار هذه الحقائق والتغاضى عنها بعد أن شرحتها فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب مطلقا أنفاسى فى الكتابين مرة بعد أخرى ، وإنما أنا متعجب من إصرار صديق العالم الكبير الشيخ زاهد على ذلك.

والآن أختم الكلام عن هذه المسألة بنقل ما كتبته فى ص ١١٦ من « تحت سلطان القدر » وقد أشرت إليه من قبل بمناسبة ما أسرف الأستاذ المراغى من إنحائه باللوائم على مذهب الجبر ، فلينظر [2] ماذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القدر

---

[١] وأنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغى أيضا حديث سر القدر يذكره تقليداً لمن سمعه منه مع الغفلة عن أنه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأى الأستاذ فى مسألة أفعال العباد متضمناً لسر من الأسرار .

[٢] أقول هذا مع علمى بأن الأستاذ الأكبر المراغى لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضا كما لم

وكيف يؤلف بينه وبين العمل على الرغم من كون الأستاذ يدعى تنافيهما ويضع القائل بالجبر الذى يتضمنه الإيمان بالقدر وبكون الخير والشر من الله ، تحت مشيئة الرياح[١] عاطلا من كل خير وفاعلا لكل شر :

« .. ويوضحه ما فى موطأ مالك عن زيد بن أبى أنيسة أن عبد الحميد بن عبدالرحمن ابن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال : (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) .

« قال الحاكم هذا الحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث وإن كان عليل الاسناد فإن معناه قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم عن وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، وممن روى عنه معناه فى القدر علىّ بن أبى طالب وأبىّ بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وأبو سريحة العبادى وعبد الله بن مسعود وعبد الله

= ينظر من قبل وهو لا يقرأ كتبى خوفاً من أن يقع تحت تأثيرها فيرجع عن أخطائه فى آرائه وهو صعب عليه لاسيما التى سبق أن نشرها ولعله كتب له الإصرار على الخطاء وأدركه القدر الذى لا يؤمن به .

[١] كما سبق نقله عن نص كلامه . فهو يعبر عن مشيئة الله التى تتبعها مشيئة الإنسان ، بمشيئة الرياح ! وفيه ما لا يخفى من مجانبة الأدب .

ابن عمرو بن العاص وذو اللحية الكلابى وعمران بن حصين وعائشة وأنس بن مالك وسراقة بن جعشم وأبو موسى الأشعرى وعبادة بن الصامت » .

« أقول وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأباذر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضى بدخول الجنة أو النار مبنيا عليه ، لكن للعمل أيضا نصيبا من القدر فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به ، يدل عليه التعبير فى الحديث السابق بقوله «استعمله بعمل كذا واستعمله بعمل كذا» . ففى هذا الحديث شفاء لدائين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة إغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل . والثانية شبهة كون القدر من الله والعمل منا ، فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضا من الله ونحن مسوقون إليه ومتهيأون به للقدر السابق » .

فقد انجلى من هذا ان المؤمن بالقدر المحتوم ـ لا القدر الذى يكون تابعا لاختيار الإنسان والذى لا قيمة له ولا معنى ـ لا يجلس عاطلا عن الشغل منتظرا لما قدر له كما يتوهمه منكرو القدر ويتهمون مؤمنيه به ، إذ المقدر لم يكن عبارة عن نتيجة الحال فقط ، بل الأعمال المختلفة التى تؤدى إلى نتائج مختلفة مقدرة أيضا مع نتائجها لأناس ينساقون إليها أى إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلتهم .

ولينظر الأستاذ الأكبر أيضا حديث مسلم عن أبى الأسود المذكور فى ص ١٠٣ و ٢٠٩ من « تحت سلطان القدر » انه قال قال لى عمران بن حصين أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أوما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شىء خلق الله وملك

يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لى يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك [١] إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يارسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك فى كتاب الله عز وجل « ونفس وماسواها فألهمها فجورها وتقواها » .

هذا ، وإنى فى الختام مجبور على أن أقول ـ مع ثقل هذا القول على ـ للذين تكلموا فى مسألة الجبر بغير علم وآثروا الوقوع فى الأخطاء على مطالعة كتاب فى متناول أيديهم يقيهم شر تلك الأخطاء أو على الأقل يرجعهم إلى الصواب : ان ذلك الكتاب الذى نقلت عنه هنا قليلا من كثير ولا يستطيع الفارون من مناقشة قليله فضلا عن كثيره أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه ... هذا الكتاب طالما ناداكم بلسان الحال منذ بروزه فى ساحة الانتشار قائلا « قد أعذر من أنذر » وكم فيه ، مع فصل خاص بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر فى حياة الإنسان من كلمات جديرة بالنقل انصرفت عنها لئلا ينجر الأمر إلى نقل تمام الكتاب رغبة فى إسماع الحق للذين لم يستمعوا إليه حتى الآن ، ولا ينفعهم نصحى إن أردت أن أنصح لهم إن كان الله يريد أن يغويهم هو ربهم وإليه يرجعون .

نعود إلى الكلام على قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » :

---

[١] لينظر الأستاذ وليتعلم من الصحابى الجليل عمران بن حصين أن مسألة الإيمان بالقدر شىء يمتحن به عقول العقلاء وليست مسألة بسيطة سهلة الحل بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد كما يراها الأستاذ ولينظر أيضا ما قاله ابن قتيبة فى كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قاله وقد نقلناه فى « تحت سلطان القدر » ص ٢٢٩ : « إن أهل القدر [يعنى المعتزلة المنكرين للقدر] حين نظروا فى قدر الله الذى هو سره ، بآرائهم وحملوه على مقايسهم أرتهم أنفسهم قياسا على ماجعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله والعبد .

***

بعد انتشار كتابى المار الذكر أعنى «تحت سلطان القدر» بسنين طُبع فى تركيا للعالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» الذى أشدت بذكره فى هذا الكتاب غير مرة ، تفسير لكتاب الله باللغة التركية وبالحروف البدعية اللاتينية على ثمان مجلدات فأردت أن أطلع على ما كتبه هذا الصديق الفاضل فى تفسير هذه الآية وكأنى به لم ير ما كتبته أنا فيه أو رآه فحاول الرد عليه فى إيجاز وغير مصارحة ، ومعنى هذا القول أنى ألفيته أيضا من المتأولين المتغافلين عن صراحة الآية والذى هو دافعهم إلى التأول والتغافل - أعنى الغيرة المذهبية - دافعه أيضا . وتأويله لا يختلف فى النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت رحمه الله ، على الرغم من كون الصديق الفاضل ، أحيل فى تأويله وأحذق، فهو يعترف، بأن مشيئات الإنسان مقيدة بمشيئة الله ثم يقول مامعناه أن كون الإنسان حرا فى مشيئاته لا ينافى هذا التقييد إذا كانت مشيئة الله التى ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقة بأن يكون الإنسان حراً فيما يشاء .

وأنا أقول لكن هذا إطلاق لاتقييد كما هو الظاهر كل الظهور من صراحة الآية ، فكأن هذا التأويل يلغيها بينما هو يفسرها فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة فى مظهر التقييد فيقول «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بمجرد أن تحريرهم فى مشيئاتهم حصل بمشيئة الله ؟ مع إن مشيئة الله أن يكونوا أحرارا فى مشيئاتهم تأكيد لحرية تلك المشيئات لاتقييد ، فهل ان الله تعالى قلب الحقيقة - والعياذ به منه - فاظهر ما أراده من تحريرهم فى مشيئاتهم فى قالب التقييد المؤكد بالنفى والاستثناء أم ان المفسر المؤول قلب الحقيقة فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله ، حرة مطلقة العنان ؟

فضلا عن أن تأويله لايلتئم بما قبل الآية فى السورتين فقد تقدمها فى سورة الإنسان قوله تعالى : «إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن ...» وتقدمها فى سورة التكوير قوله : «إن هى إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء ..» فمعناها فى السورة الأولى وما تشاءون أن

يتخذوا سبيلا إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه، وفى السورة الثانية وماتشاءون إن تستقيموا إلا أن يشاء الله مشيئتكم الاستقامة ، فيكون المعنى على تأويل صديقنا الفاضل : وما تشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربكم إلا أن يشاء الله كونكم أحرارا فى مشيئاتكم. ومراده بكونهم كذلك اتصافهم بصفة المشيئة المطلقة التى خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحرارا فى مشيئاتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل، لأن تقييد مشيئاتهم الجزئية كمشيئة الاستقامة ومشيئة اتخاذ السبيل ، بمشيئة الله هو مذهبنا فى تفسير الآية لامذهب المؤول الفاضل. وخلاصة مايريد أن يقوله أن مشيئتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم إنما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحرارا فى مشيئاتهم بأن خلقهم بشرا ذوى خيرة وحرية فيما يشاءون .

فيرد عليه أن مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة واختيار أمر حاصل مفروغ منه لايحسن التنبيه إليه فى صيغة الفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال . وقراءة ابن مسعود « وما تشاءون إلا مايشاء الله » أشد اباءً من تأويل الصديق الفاضل إذ لا معنى لكون المخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله من كونهم أحرارا فى مشيئاتهم .

ويرد عليه أيضا ان كون الإنسان حرا متصفا فى خلقته بصفة الارادة والاختيار مشترك بين الذين يشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم وبين الذين يشاءون خلاف ذلك ويصدون عن سبيل الله ، وكان المقصود من الآية فى السورتين تنبيه الفريق الأول أعنى المهتدين فى مشيئاتهم إلى أن حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، وخصيصا يعقبها فى السورة الأولى قوله « يدخل من يشاء فى رحمة .. » فيلزم أن تكون مشيئة الله هذه التى علقت بها مشيئات عباده المهتدين ، مشيئته الخاصة المسددة لهم الطريق فى مشيئاتهم لا مشيئته العامة المتعلقة بخلق الإنسان حرا مستعدا لمشيئة ما يشاؤه ، لأن هذه الصفة لاشتراك جميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهتدين فى مشيئاتهم الذين سيقت الآية أى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لبيان حالهم ، من المستقيمين والمتخذين إلى ربهم سبيلا ، ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كاف فى الاستقامة واتخاذ السبيل إلى الرب، فلو كفى لـكان كل أحد مستقيما ومتخذا إلى ربه سبيلا وإنما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة نحو الخير أى الإرادة الجزئية المتعينة بالتعلق إلى جهة معينة خيرية، فهذه المشيئة الرابحة معلقة بمشيئة الله وأصحابُها مفتقرون إلى توفيق الله وهدايته ، والآية تربط هذه المشيئة الرابحة بمن الله ومشيئته. نعم كما أن مشيئة الخير من الإنسان معلقة بمشيئة الله فـكذلك مشيئة الشر منه لا تحصل إلا بمشيئة الله، ولا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخير جريا على مقتضى المقام فى السورتين . ولو عممنا الآية وقلنا إن المعنى وما تشاءون شيئا إلا أن يشاء الله ، لما نفع ذلك الصديق الفاضل الذى حمل مشيئتهم المعلقة بمشيئة الله على خلقهم بشرا متصفين بصفة الإرادة وأعنى بها مبـدأ إراداتهم الجزئية ، لا نفس تلك الإرادات الجزئية التى هى إراداتهم المتحققة الخارجة من القوة إلى الفعل والتى هى المفهومة من الآية أيضا على تقدير التعميم .

ونحن أوردنا هذه الآية فى « تحت سلطان القدر » دليلا على أن إرادات الإنسان الجزئية معلقة بمشيئة الله بعد ان كان خلقه متصفا بصفة الإرادة المطلقة ، بمشيئة الله أيضا [١] على خلاف ما ذهب إليه الماتريدية من كون الإنسان حرا فى إراداته الجزئية ومن أن هذه الإرادات غير مخلوقة لله تعالى لعدم كونها من الموجودات، وهذا الصديق الفاضل يسعى فى تأليف الآية بهذا المذهب ، وكم سعى قبله الساعون من دون جدوى، وكم ناقشناهم فى أمكنة مختلفة من هذا الـكتاب .

والحق أن هذه الآية وكذا الآيات الناطقة بأن الله يضل من يشاء ويهدى من

---

[١] على أنى قد ذكرت فيما سبق قريبا عند نقد أقوال الشيخ المراغى فى مسألة الجبر ، أن حقيقة الاتصاف بصفة الإرادة المطلقة عبارة عن الاتصاف بصفة القدرة وليست من الإرادة فى شىء .

يشاء آيات بينات لا تقبل التأويل لتأليفها بمذهب المعتزلة ولا بمذهب الماتريدية .

* * *

رجعنا بعد الخوض فى بعض مسائل استطرادية إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وما يستلزم هذا القول من أزلية أفعاله تعالى : فقد بان مما تقدم أنهم ضحّوا بصفتى قدرة الله وإرادته فى سبيل الغلو فى أفعاله . أما القدرة فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطرارا، وبذلك تنقلب القدرة عجزا. وأما الإرادة فقد ألغوا الترجيح الذى لزمها أن تتضمنه ، لأن جانب الفعل متعين عندهم بدون احتمال خلافه ولا يجرى الترجيح فى المتعين فلذا ردوا إرادته إلى علمه وقالوا إرادته علمه بالنظام الأكمل ، لا أقول إنهم أنكروا علمه وقدرته وإرادته وجميع صفاته لادعائهم أن صفاته عين ذاته ، لا أقول ذلك لما قيل فى الاعتذار عن مذهبهم فى عينية الصفات مع الذات : « محصول كلامهم نفى الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها » لكن ماقلناه فى تحليل معنى القدرة والإرادة على مذهبهم مانع عن قبول هذا الاعتذار ، فيظهر منه أنهم يضحون بصفتى قدرته وإراداته تعالى فى سبيل الغلو فى فعله وقد شبهوه بفعل الطبيعة التى هى مضطرة فيه غير مختارة . . كل هذا فى حين أن المتكلمين لم يضحوا بأى صفة من صفات الله ولا بأى فعل من أفعاله. ومع غلو الغالين فى فعله تعالى قصروه على إصدار العقل الأول بناء على أن الواحد لايصدر منه عندهم إلا الواحد، والله تعالى يقول «ماأشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم » .

ثم ان الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة وفعله عند المتكلمين أن الفريق الأول جعلوا فعل الله ومفعوله أى مخلوقه متصلا بوجود الله بمعنى أن وجوده يلازم وجوده غير منفك عنه ولا متخلف لأن ذات الله عندهم علة الخلقه الأول، وقد تقرر فى محله أن المعلول يقارن علته فى الوجود ولا يتأخر عنها الا فى الترتيب الذهنى بناءا على أن المؤثر يلاحَظ قبل الأثر مع تقارنهما فى الوجود وعدم سابقية إحدها الزمانية ومسبوقية الآخر وإلا لاختل

استلزام العلة لمعلولها وأصبح ما فُرض علة غير علة أو ما فرض علة تامة غيرَ تامة. فهذا معنى قولهم بقدم العالم أى مساواة وجوده لوجود الله فى أنه لابداية لهما ولا زالا موجودين ولم يسبقهما العدم كما سبق وجودَ العالم فى مذهب المتكلمين وهو مذهب حدوث العالم وليس ذات الله عندهم علة للعالم فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله، وفعلا تأخر عنه إلى أن أوجده بإرادته التى هى مختار فيها على مذهبهم. فيكون إرادته هى علة وجود العالم لاذاته(١) وقد عرفت أن الفلاسفة إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا تحقيقا لكمال معنى الفيض والجود من المبدأ الفياض. وليت شعرى كيف يكمل له معنى الجود إذا كان صدوره منه لاعن اختيار وقدرة على عدم الاصدار كفعل الطبائع.

وهناك مذهب آخر فى قدم العالم عزاه الدكتور محمد غلاب استاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين فى مقالة نشرتها « مجلة الأزهر » إلى ابن رشد وهو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة فى قدم العالم أن المادة التى صنع الله العالم منها ليست هى نفسُها من صنع الله. فهى أزلية مستغنية عن الله غير مستندة إليه وليس الله فاعلها لااختيارا ولا إيجابا ولا مقدما عليها ولو بالعلّية، ولهذا قال الدكتور غلاب فى مقالته: « ان مذهب ابن رشد أبعد عن الإسلام من مذهب المعلم الثانى أبى نصر الفارابى والشيخ الرئيس ابن سينا ».

وقد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام ان الأستاذ غلاب طولب بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد فما أجاب. وعندى انه يمكن أخذها من قول ابن رشد فى تعليقاته على « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى عند دفاعه عن دليلهم فى قدم العالم

---

[١] ولا يعترض عليهم بأن إرادة الله قديمة فتستلزم قدم المراد بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضا من أن المعلول لايتخلف عن علته فيلزم قدم العالم على مذهب المتكلمين أيضا، لأنا نقول إذا كانت العلة هى إرادة الفاعل المختار لاذاته فعدم تخلف المعلول عنها يكون عبارة عن كونه على وفق الإرادة لا كونه مقارنا لها فى الوجود، فإذا تعلقت إرادة الله الأزلية بوجود شئ فى وقت كذا يكون حتما أن يوجد فى ذلك الوقت لامتأخرا عنه ولا متقدما عليه والالزم تخلف المعلول عن علته.

وإن لم يكن هذا القول تمثيلا لرأى ابن رشد الخاص بل تأييدا لآراء الفلاسفة ، وهو ان كل حادث مسبوق بالمادة التى فيه فتكون المادة قديمة إذلو كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى فينقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فإن كانت هى إيضا حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثانية وهكذا إلى أن تتسلسل المواد أوتنتهى إلى مادة قديمة . وبعد ثبوت قدم المادة يثبت قدم الصور المتعاقبة عليها لأن المادة لا تخلو عن الصورة والمادةُ قديمة فيلزم قدم الصورة ، وإن كان قدم الصورة لا يكون إلا نوعيا بمعنى ان كل صورة تلحق المادة تسبقها صورة أخرى إلى مالا نهاية له .

أماان كل حادث فهو مسبوق بمادة فقد قال ابن رشد فى بيانه : « إن كل متكون فإنما يتكون من شىء ما ولا يتكون شىء من غير شىء فإن معنى التكون هوانقلاب الشىء مماهوبالقوة إلى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشىء هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون . فبقى أن يكون ههنا شىء حامل للصور المتضادة وهى المادة التى تتعاقب الصور عليها » وقال أيضا : « ولما كان نفس العدم ليس يمكن ان ينقلب وجودا وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا وهوالذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقالِ من صفة العدم إلى صفة الوجود » .

فيفهم من هذا ان المادة ويقال لها الهيولى أيضا ليست أثر التكوين بالمرة وليس الله تعالى خالقها وإنما يخلق الأشياء منها باعطائها الصورة فكأن الله تعالى مع المادة كالبنّاء مع لوازم البناء من الحجر والخشب وغيرهما . وبالنظر إلى أن المادة لاتستغنى عن صورةٍ ما ، كما أن الصورة لاتستغنى عن المادة فلايوجد أى منهما بدون الآخر ؛ يمكن اعتبار المادة كأنها مخلوقة مع الصورة كما أنه يمكن من ناحية أخرى اعتبار الصورة التى لا تنفك من المادة القديمة الغير المخلوقة ، غيرَ مخلوقة مثلها . ولهذه الملازمة بين المادة والصورة ، ذهب القائلون بحدوث العالم إلى حدوثهما معا وذهب القائلون بقدم العالم إلى قدمهما معا ، القدم الشخصى فى المادة والقدم النوعى فى الصورة. وذلك بأن تكون صور

مختلفة لا أول لها قد تعاقبت فى الماضى على المادة التى لا أول لها . فقدم المادة عندهم وعدم خلوها عن الصورة جرّهم إلى القول بقدم الصورة أيضا[1] وان كان كل فرد من أفراد الصورة حادثة مسبوقة بصورة أخرى . وقدمها النوعى الذى قالوا به عبارة عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية لا بداية لها. فلو أمكنهم القول بحدوث المادة لقالوا بحدوث الصورة أيضا لتناهى أفرادها المتعاقبة على المادة التى وجدت بعد العدم فكان لوجودها أيضامبدأ، لكنهم زعموا ان المادة لايمكن أن تكون حادثة لكون كل حادث مسبوقا بمادة فيلزم ان تكون للمادة مادة وتتسلسل المواد الحادثة إلى ان يعترف بمادة قديمة غير مسبوقة بمادة أخرى .

ونحن نقول معلوم ان الحادث ما يكون موجودا بعد ان لم يكن أى بعد العدم . فإذا كان الحادث مسبوقا بمادة وكانت المادة هى التى تنتقل بوجود الحادث من صفة العدم إلى صفة الوجود لزم ان يكون المعدوم قبل وجود الحادث والموجود بعد وجوده هو المادة التى فى الحادث لا الحادث نفسه وهذا خلف ظاهر، فكأن مادة الحادث هى التى حدثت أى وجدت بعد العدم لا الحادث الذى كلامنا فى حدوثه . على أن فى تصور العدم السابق للمادة عند تصور انتقالها من صفة العدم إلى صفة الوجود ـ وعهدنا بالقديم انه لا يسبقه العدم ـ خلفا ثانيا ظاهرا .

ثم انا لانسلم بحاجة الحادث فى حدوثه إلى أن يكون مسبوقا بمادة بمعنى ان محدث العالم لا يكون له ان يحدثه إلا من مادة سابقة! فهل القائلون بهذا القول المشهور يريدون أن يعلّموا الله تعالى طريق خلق الأشياء بأن يقدموا له عناصر الخلق والإيجاد كما يعرض تجار لوازم البناء على البنّاء ما يحتاج إليه ؟ لكن هذا أقبح مثال لقياس الغائب على الشاهد، وليس من قبيل قياس أحسن الخالقين تبارك وتعالى على الخالقين من البشر لأن

[١] بل القول بقدم المادة الذى يستلزم قدم الصورة يستلزم قدم الجسم أيضاً الذى هو عندهم مركب من المادة والصورة لكن قدم الأجسام نوعى كقدم الصورة .

البشر لم يخلق شيئا حتى يعرفَ طريق الخلق كيف يكون ويقيسَ الله على نفسه في فعل الخلق ، بل هذا قياس الخالق بغيره وقياس فعل الخلق بغير هذا الفعل الذى لم ير الإنسان في بني نوعه نموذجا من نوعه .

ثم نقول ماذا يكون موقف المادة القديمة من الله الذى يحتاج إليها الخلق الأجسام وهى لا تحتاج إليه مباشرة وإن احتاجت إلى الصورة التى يخلقها الله ؟ ثم ماذا يكون موقف المادة فى نفسها فهى قديمة حتى إنهم قالوا لو لم يكن شيء من العالم قديما غيرها فهى حسبنا لإثبات قديم سوى الله ، وليست هى مكونة بتكوين الله ولا بتكوين أى مكوِّن، بل المكونات تُكوَّن منها فهى إذن كائنة بنفسها أو بالأصح جزء الكائن غير المكوَّن ، وهو فى نفسه لا كائن ولا فاسد وإنما الجسم الكائن يكون به موجودا بالقوة وبالصورة موجودا بالفعل . فهذا الجزء من الجسم الذى تتعاقب عليه الصور من الأزل شيء أزلى وغير مكوَّن أى غير مستند إلى جعل جاعل وهو السبب لكون الجزء الآخر من الجسم أعنى الصورة التى لا يخلو عنها هذا الجزء الأول القديم ، قديما بالنوع . فكانت المادة قديمة لكونها غير مكونة وكانت الصورة قديمة تبعا للمادة القديمة الغير الخالية عن الصورة . ومن هنا يفهم أن القديم يناسب ان لا يكون مفعول الله ولا معلوله كما هو قولنا ومذهبنا ، وهذا مثاله أعنى المادة . فإذا كانت المادة قديمة ولم تكن مفعول الله ولا معلوله ولا معلول أى علة لزم أن تكون واجبة إذ لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى العلة ولم تكن موجودة بنفسها أو شبه موجودة[1] مع أن وجوبها ينافيه احتياجها إلى الصورة وينتقض دليل إثبات الواجب من حيث دلالة المادة الواجبة على ان إثبات الواجب لا يكفى فى قطع سلسلة الاحتياج العالى ، بناء على حاجة المادة الواجبة إلى الصورة ، وحاجةِ الله الواجب إلى المادة ليخلق العالم منها . وعلى القول بإمكان المادة وهو مذهب

---

[١] لا يقال علتها الصورة التى تحتاج إليها لأن الصورة ترد عليها وهى محتاجة إليها وأيضاً لو كانت معلولة كانت مكونة فاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت كما سبق .

ابن رشد نفسه ينقض كونها من غير تكوين العمادَ الأول لإثبات الواجب الذى هو بطلان الرجحان بلا مرجح ويكون مذهب ابن رشد أشنع المذاهب وأقربها إلى مذهب الملاحدة الماديين.. اللهم إلا أن يتعزى باحتياج المادة إلى الصورة التى يعطيها الله وعدم اعتدادها من غير صورة كائنةً من الكائنات ، لكن الحق ان العقل السليم لا يقبل فى الممكنات حتى ولا شبه كائن من غير تكوين ولا يرتاب فى بطلان الرجحان من غير مرجح الذى مرجعه التناقض .

هذا تمحيص ما بين المتكلمين وبين الفلاسفة القدماء وأخلافهم من فلاسفة الإسلام فى الشرق والغرب . وقد يُظن اليوم حين تبين لعلماء الغرب ان المادة قابلة للزوال وسقطت فلسفة القدماء وفيهم ابن رشد مع سقوط المادة عن مقامها المزاحم لمقام الألوهية [1] وحين لم يبق القائلون بهيأة بطليموس ولا بقدم الأفلاك وعدم قبولها الخرق والالتيام انه [2] لا شبهة لأحد غير اذناب الماديين فى حدوث كل جزء من أجزاء

---

[١] وبه سقط أيضا المذهب القائل بقدم المادة وثبت رجحان مذهب المتكلمين لأن القدم كما لا يأتلف بالعدم السابق لا يأتلف أيضاً بالعدم اللاحق بناء على القاعدة المقررة عندهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه . وإثبات تلك القاعدة أن القديم إن كان واجبا فامتناع عدمه ظاهر وإن كان ممكنا مستنداً إلى الواجب بدليل إثبات الواجب — ولا يكون ذلك الواجب فاعلا مختاراً لأن القديم إنما يستند إلى الفاعل الموجب — فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط بل كانت ذاته كافية فى إيجاده كان عدمه محالا كعدم الواجب، وان توقف على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا كان القديم المشروط به أولى بالحدوث وهو خلف وإن كان قديما عاد الكلام فيه ويجب الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعاً للتسلسل ، ومثل هذا لو عدم عدم الواجب وكذا عدم القديم المشروط بهذا الشرط . هذا ومذهبنا أن القديم لا يكون ممكنا ولا يحتاج امتناع عدمه إلى الإثبات .

[٢] الجملة فى محل نائب الفاعل لفعل الظن المذكور فى صدر الكلام . وفى هذا الأسلوب إشارة إلى إمكان أن يقال من جانب القائلين بقدم المادة إن الكشف الأخير عن زوال المادة لادلالة فيه قطعيا على فناء المادة لاحتمال انحلالها إلى الأثير وهذا الاحتمال أقوى وأرجح عندنا مما قالوا به من انحلالها إلى القوة الذى يحكم عنده بالفناء التام على المادة كما أن استدلالهم من الكشف المذكور على كون المادة متكونة من القوة أى على عدم وجودها منذ الأول، غير تام وغير معقول إذ لاتجانس بين المادة والقوة ولا احتمال بناء على هذا أن تتكون إحداها من الأخرى أوتنحل إليها، بخلاف المادة =

العالم ولا فى عدم وجود شىء منها موازيا لوجود الله ، فمهما كان عمر أىٍّ من هذه الأجرام التى تسبح فى الفضاء ومهما بلغ عددها ومدد توغلها فى الزمان الماضى آلافا من مليون أو بليون سنة فلها بداية لم تكن قبلها موجودة وربما سبقها غيرها من الأجرام التى عُمِّرت مثلها أو أكثر منها أو أقل ثم فنيت، وعلى كل حال فلها أيضا بداية لم تكن قبلها موجودة ، وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضية التى بدت وعُمِّرت ما عمرت ثم فنيت والتى ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد فيلاحظ القدم النوعى للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها فلا يحدث عالم ويعيش ما عاش إلا ويتقدمه عالم آخر حادث أيضا ولا بداية لسلسلة العوالم . قال المحقق الدوانى : «وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم ـ أى القدم النوعى فى العرش.

ومن المجيزين لهذا التسلسل فى العالَم العالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» إلى اللغة التركية ، صرح به فى تعليقاته على قول المؤلف ص ٢١٧ وهو لا يسلم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى فى الخارج إلا فى ضمن جزئياته [١] والجزئيات بأسرها حادثة خلقت بعد ان لم تكن فينطبق أمرها على ماروى وأجمع عليه الملليون من

= مع الأثير الذى يمكن أن يكون أصل المادة . فعلى هذا يمكن القائلين بقدم المادة أن يتحولوا بعد الكشف الأخير عن دعوى قدم المادة إلى قدم الأثير واعتباره المادة الأولى ويمكننا إذا فعلوا ذلك أن نوجه اعتراضاتنا على قدم المادة إلى قدم الأثير .

[١] أما قول فضيلة الأستاذ عبد الرحمن الجزيرى فى مقالة نشرها فى « مجلة الأزهر » بعنوان « بدء الخلق » وقد نقله عن الفلاسفة من غير تعرض لرده عليهم « إن الكلى أمر وجودى له تحقق فى الخارج مثلا زيد الموجود فى الخارج مركب من التشخص والإنسانية وهى الحيوانية فالحيوانية جزء من زيد الخارجى وجزء الموجود فى الخارج موجود فالمعنى النوعى لزيد وهو الإنسانية موجود فى الخارج » فبناؤه على مقدمة غير صحيحة وهى أن الإنسانية وكذا الحيوانية والناطقية جزء من زيد الخارجى وإنما هى جزء من زيد الموجود فى الذهن من حيث ان زيداً يتصور فى الذهن بأنه إنسان معين أو حيوان ناطق معين وليست الإنسانية أو الحيوانية والناطقية جزءاً من زيد الموجود فى الخارج كأن يكون بعض أجزائه إنسانا أو حيوانا ناطقا وبعضهما غير ذلك . فالكلى الذى هو الإنسان أو الحيوان الناطق جزء من زيد الموجود فى الذهن وجزء الموجود فى الذهن موجود فى الذهن لا فى الخارج . ولذا كان عدم وجود الكلى فى الخارج أمراً مفروغا منه بين العلماء .

حديث « كان الله ولاشيء معه » وهذا العالِم لا يمنع عدم تناهى سلسلة المخلوقات الحادثة الماضية ويقول مهما كان امتداد هذه السلسلة فلا يبلغ مدى الامتداد التجريدى غير المتناهى لقدم الله فغير المتناهى هذا يفضل دائما عن غير المتناهى ذاك كلما قورن بينهما وإن كانت المقارنة بين امتداد الوحدة والكثرة غير تامة . ثم يورد لفا مثالا عن جواز التفاضل بين اللامتناهيين عند المتكلمين بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اللامتناهيتين [1] مع كون الأولى أكثر وأوسع من الثانية الخاصة بالممكنات .

وأنا أقول جواز التفاضل بين اللامتناهيين يزعزع أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء والذى اتفق الفلاسفة والمتكلمون فى التعويل عليه لإبطال التسلسل وان اختلفوا فى بعض شروط جريان البرهان فاشترط الفلاسفة وجود أجزاء السلسلة وترتبها واجتماعها فى الوجود ولم يشترط المتكلمون الشرطين الأخيرين، وقد وجد رأيهم تأييدا فى العصر الأخير من قول الفيلسوف الفرنسى « رونوويه »مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة حيث برهن فى كتابه « مونادولوزى » على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقها بما يشبه برهان التطبيق [2] والعالم الكبير المار الذكر من القادرين لأهمية

---

[١] كون مقدورات الله غير متناهية إنما هو بالنظر إلى تعلقات القدرة الأزلية التى بها التمكن من الفعل والترك . فالمقدورات بهذا المعنى أى متعلقات القدرة موجودة فى علم الله غير متناهية، لا بمعنى مخلوقاته التى تحدث كل يوم ولا نهاية لحدوثها فى المستقبل ؛ وإلا فلا تصح دعوى جواز التفاضل بين اللامتناهيين مستندة إلى معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين مع كون الأولى أكثر من الثانية ، لأن مقدوراته بهذا المعنى ليست غير متناهية بالفعل وإنما لا تناهيها باعتبار أنها لا يقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المستقبل بل يستمر إلى ما لا نهاية له كما سيجىء بيانه .

[٢] هذا الفيلسوف رد على مذهب التطور والتكامل الذى قال به « لامارك » ثم « دارون » ثم « اسبنسر » بأنه مذهب لا ينتهى فى الماضى إلى مبدأ على خلاف مذهب الخلق فقال : « إنه قول بوجود حادثات غير متناهية ووقوعه فعلا فى الماضى وهو محال » ومن المؤسف أن مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » نقل قول هذا الفيلسوف ص ٩٧ الموافق لمذهب المتكلمين ثم لم يعترف بهذه الاستحالة ص ٩٩

برهان التطبيق [١] فكيف يقول بجواز التفاضل بين اللامتناهيين لأن البرهان ينتهي فى أحد شقيه المبنى على عدم تناهى السلسلتين المفروضتين إلى لزوم تساوى الناقص مع الزائد وبطلان اللازم، فى حين أن القول بجواز فضل أحد اللامتناهيين أى المتساويين فى عدم التناهى ، عن الآخر يتضمن تساوى الناقص مع الزائد بعينه .

أما الاعتراض بأن تساوى الناقص مع الزائد ـ الذى يستلزمه التفاضل بين اللامتناهيين والذى يستند إلى بطلانه البرهان المذكور المانع عن وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين المتفاضلين ـ لا يسلَّم ببطلانه فى الأمور الغير المتناهية وان سلم فى الأمور المتناهية ، وانى رأيت هذا الاعتراض فى بعض الكتب وإن كنت لا أتذكر الآن ذلك الكتاب وذلك المعترض ؛ فهذا الاعتراض معناه تجويز التناقض فى الأمور اللامتناهية لأن تساوى الناقص مع الزائد تناقض مستلزم لعدم كون الناقص ناقصا والزائد زائدا وكذا تساوى الجزء مع الكل الذى يستلزمه التسلسل أيضا . ونحن لا نستنكف عن التسليم بجواز التسلسل المبنى على جواز التناقض كبناء المحال على المحال، فنقول ان جاز التناقض فى غير المتناهى فالتسلسل جائز أيضا لكن التسلسل المتوقف جوازه على جواز تساوى الناقص مع الزائد أو الجزء مع الكل رغم كونهما متضمنين للتناقض ، أولى أن يكون باطلا من أن يكونا جائزين ويجوز معهما التناقض ليجوز معه التسلسل.

وأما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتان والتفاضل بينهما فقد أوردهما شارح المواقف نقضا على برهان التطبيق ، وهذا يؤيد ماقلنا من أن التسليم بجواز فضل أحد اللامتناهيين عن الآخر يخل ببرهان التطبيق المعترَف به عند مترجم «مطالب ومذاهب»

[١] وكيف لا يقدر أهميته وقد اعتبروه العمدة فى إبطال التسلسل الذى يحتاج إليه فى دليل إثبات الواجب وقد اعترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور واستند إليه فى نفس الصفحة التى تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين رقم ٢١٩ وهذا الاعتراف والاستناد بعد أسطر من ذاك الكلام. ومثل هذا الاعتراف منه يتكرر فى ص٢٢٩ نخلاصة هذا البرهان تستند إلى بطلان وجود لا متناهيين يفضل أحدهما الآخر فيزيد عليه وينقص الآخر منه فإن جاز التفاضل بين اللامتناهيين بطل البرهان المذكور المبنى على بطلان التفاضل المذكور .

فعلى هذا لا يُقبل وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين وفضلا عن التفاضل بينهما لئلا يكون محلا لجريان برهان التطبيق فيلزمَ أحد المحالين أما تساوى الناقص مع الزائد أو تناهى مافرض كونه غير متناه وهو نتيجة ذلك البرهان . ومن أجل هذا ذهب الجلال الدوانى فى شرحه للعقائد العضدية إلى أن علم الله تعالى بمعلوماته اللامتناهية علم بسيط إجمالى تهربيا لها من أن يجرى عليها برهان التطبيق فيؤدىَ إلى القول بأحد المحالين ، ومن أجل هذا أيضا عذره الفاضل الكنبوى فى حواشيه على الشرح المذكور ساعيا فى انقاذه أى الجلال الدوانى من تشنيعات العلماء الذين ألَّفوا فى تضليله رسائل .

وعالم الهند الكبير المعاصر محمد أنور شاه الكشميري استيأس من انقاذ برهان التطبيق من الانتقاض بمعلومات الله تعالى اللامتناهية فخصه أى البرهان باللامتناهى السيال إخراجا لمعلومات الله عن مجراه وهذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة فى أحد الشرطين الزائد لبطلان التسلسل وهو شرط الترتيب . لكن الحق أن قول العالم المذكور فى الأخذ بأحد الشرطين وقول الفلاسفة فى الأخذ بهما جميعا كله من قبيل تخصيص الأدلة العقلية الذى يفسدها لأن برهان التطبيق يجرى فى ابطال اللامتناهى مطلقا كما قررناه فى الفصل الأول من الباب الأول ، فإن انتقض بلامتناه غير مرتب لم يصح الاعتماد عليه فى المرتب أيضا . أما التعلل بادعاء كون الذهن يقدر فى بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء الجملتين ولا يقدر عليه فى البعض الآخر فمبنى على أوهام كاذبة تعلقت بأذهان كثير من الناس فى هذه المسألة لأنى أثبت أمام كل من انخدع بظاهر لفظ التطبيق وضل عن الهدى، أن هذا البرهان ينطبق فى مغزاه الحقيقى على كل لامتناه ويبطله إن لم يكن هو نفسه باطلا.. حتى إنه لا حاجة عندى إلى افراغ غير المرتب فى شكل المرتب إذا أمكن ذلك كما فعله الدوانى فى الحوادث المتعاقبة اللامتناهية المفروضة فى جانب الماضى ، إذ ليس التطبيق بين الجملتين وضع كل جزء من إحداها

إزاء كل جزء من الأخرى خارجا أوذهنا و إنما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء الجملتين بالـكثرة والقلة أو الزيادة والنقصان ، فإذا فرض وجود أمور غير متناهية نأخذ شيئا منها ثم ننظر فإن كان الباقى بعد الأخذ غير متناه أيضا كما كان قبل الأخذ لزم أن يكون الناقص المأخوذ منه شئ مساويا للزائد الذى لم يؤخذ شئ منه لـكون كل منهما غير متناه والتساوى فى عدم التناهى ليس إلا تساويا فى منتهى الزيادة وغاية الـكثرة، فلا يمكن أن يقال إن هذا اللامتناهى ينقص من ذاك وإلا كان الذى قيل عنه إنه ناقص لم يبلغ الغاية فى الـكثرة التى هى عدم التناهى أو لم يكن عدم التناهى غاية فى الـكثرة ، لوجود مرتبة من الـكثرة فيما وراءه وهى مرتبة اللامتناهى الآخر. والمعيار الوحيد للزيادة والنقصان ان ينفد الناقص قبل الزائد فما دام لاينفد ولا ينتهى أبدا أىّ من هذين اللامتناهيين فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصا والآخر زائدا مع أن الباقى بعد الأخذ لاشك فى أنه ناقص بالنسبة إلى ما كان قبل الأخـذ منه مجموعا مركبا من المأخوذ والباقى بعد الأخذ ، نقصانَ الجزء من الـكل ، والناقص لايمكن أن يكون ناقصا مادام غير متناه كالزائد . فيلزم فى النتيجة إما تناهى الناقص أو كون مايلزم أن يكون ناقصا غير ناقص، والثانى تناقض فتعين الأول أى تناهى الناقص ثم يلزم تناهى الزائد أيضا لعدم كونه زائدا على الناقص إلا بشىء قليل والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا أيضا ويكون تناهيه أى الزائد تناهىَ ما فرض غير متناه فينتهى فرض أمور غير متناهية إلى خلاف هذا المفروض أى إلى التناقض المحال.

اعلم ياطالب الحق أنه قدأثير حول البراهين التى كان ولايزال من عهد العلم القديم يُستدل بها على بطلان التسلسل لا سيما برهان التطبيق الذى اعتُبر العمدة بين تلك البراهين ، شبهاتٌ ومناقشات طويلة حتى قال الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على شرح المحقق الدوانى للعقائد العضدية ص ٣٨ : « وجميع ماقالوه فى أبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة والى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب

تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك » .

والذى ذكره من سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب وادعى حتى عدم وجوب تناهى هذه السلسلة ، هو القسم الذى بطلانه مجمع عليه بين الفلاسفة والمتكلمين من أقسام التسلسل . وهذا كلام لا ينم على ما عند قائله من مزيد التهور فقط بل من النقص أيضا فى الأوصاف الأصلية اللازمة للغوص فى لجج العلوم، لأن ما ثبت فى العلوم العقلية يثبت مايقرب من نصفه بالاستناد إلى بطلان التسلسل فلو لم يكن لبطلانه أساس غير الأوهام لضاع نصف تلك العلوم ، ولم يوجد من بلغ فى التكلم حول هذه المسألة بجرأة زائدة وروية ناقصة مبلغ هذا الشيخ المنكر لبطلان التسلسل وإن لم يندر بين المتأخرين من ناقشوا البراهين المستنبطة فى هذا الموضوع بأسماء عجيبة مثل البرهان السلّمى وبرهان الترس وبرهان المسامتة وبرهان التضايف وبرهان التخلص وبرهان الطفرة وبرهان الصُبرة . وقد جمع العلامة عبد الحى اللكنوى الهندى من تلك البراهين ما زاد على خمسين فى كتاب سماه « أم البراهين » مع الشبهات الموردة على كل منها ، حتى إنه قال فى مبحث البرهان السلمى ص ٣٦ « ولعمرى إن هذا البرهان والبرهان الذى سيأتى ذكره وبرهان التطبيق الذى مر تحريره كلها غير صافية عن المنوع وأجوبتها لا تشفى ولا تغنى من جوع ».

أقول فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب الذى ينتهى ما جمع فيه الى الهباء المنثور فأضاع أنفاسه وأوقات قارئيه ؟ ولم يأل جهدا فى إثارة الشك أيضا حول غير ماذكره هنا من تلك البراهين (١) ومع ذلك ففرق بين مافعله هذا العالم الهندى من التشكيك

---

[١] حتى انه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابى المعروف بالبرهان الأسد الأخصر وهو على ما فى « الأسفار » : « انه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالفعل مرتبة لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد فى انه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها لا انها تدخل فى الوجود مالم يكن شىء من ورائها موجودا من قبل، فإذن بداهة العقل =

فى صحة البراهين المسرودة لإبطال التسلسل وبين ما فعله الشيخ محمد عبده من انكار بطلان التسلسل بالمرة وادعاء عدم الحاجة فى اثبات الواجب الى ابطاله على الرغم من أن علماء أصول الدين بل الفلاسفة أيضا بنوا مسألة اثبات الواجب على بطلان التسلسل كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية فى عصر السلطان محمد الفاتح فى منظومته التى جمع فيها مسائل أصول الدين .

إلهنا واجب لولاه ماانقطعت   آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

خلافا لما قاله الشيخ محمد عبده فى كتابه المار الذكر ص ٨٢ :

« اعتمد القوم فى إثبات القديم الصانع على بطلان التسلسل وليس لهم برهان على إبطاله إلا ما سبق من التطبيق والتضايف وقد علمت فى بحث الحدوث ما عليهما فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه فبقى شق التسلسل فى إثبات الواجب محتملا لم يبطل اللهم إلا بدليل جديد لا يليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه » .

قاضية بأنه من أين يوجد فى تلك السلسلة شئ حتى يوجد شئ ما بعده » فقال صاحب « أم البراهين » أقول « سخافته ظاهرة فإن كل واحد من آحاد السلسلة وإن صدق عليه انه لا يوجد إلا ويوجد وراءه آخر لفرض الترتيب لكن لا يلزم منه ان يكون حكم كل الآحاد كذلك حتى يقال انه لا وراء له فلا يوجد السلسلة فإن من الأحكام ما يجرى على الكل الافرادى ولا يجرى على الكل المجموعى » .

وأنا أقول بل الظاهر سخافة ما ذكره المعترض ولعله لم يفهم ما قيل فى البرهان . وقد سبق منى فى بحث إثبات الواجب برهان جدير بأن اسميه البرهان الفعلى وأدعى أنه لا يقبل الانتقاض والاعتراض وسأعيد ذكره مختصرا وقد ذكرته قبل عشرين عاما فى كتاب الفقه باللغة التركية وكنت أحسبنى كاشف ذلك البرهان حتى رأيت فى أثناء اشتغاله بتأليف هذا الكتاب العربى وانتهائى من تحرير أكثر مباحثه أسفار الشيرازى وأم الاسكنوى وقرأت فيهما برهان الفارابى فإذا هو اختصار برهانى ومن اختصاره لم يفهمه صاحب الام فاعترض عليه ولو فهمه كما يفهم برهانى لما وجد فيه محلا لاعتراضه السخيف وهل يمكن وجود الكل المجموعى لسلسلة لم يوجد لها الكل الافرادى أى لم يوجد لها آحاد تتألف منها السلسلة حتى يقال من الأحكام ما يجرى على الكل الافرادى ولا يجرى على الكل المجموعى .

وقال فى ص ٣٨ بعد ان عد جميع ما ذكره العلماء والحكماء فى بطلان التسلسل مبنيا على أوهام كاذبة : « وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام » .

وأنا أقول مسألة إثبات الواجب ترتكز على بطلان شيئين مما أولهما الرجحان من غير مرجح وثانيهما التسلسل لا كما زعم الشيخ من أنه يكفى فيه بطلان الرجحان من غير مرجح [١] فكلاهما باطل وكلاهما فى مرتبة واحدة من البطلان وكلاهما ضرورى الإبطال فى اثبات الواجب فإبطال الأول لإثبات وجود الله وابطال الثانى لإثبات وجوبه . وان شئت فقل إن ابطال الأول لإثبات فاعل للكون وابطال الثانى لإثبات كون ذلك الفاعل الله أى واجب الوجود [٢] والعقل السليم الذى لا يتردد فى الحكم ببطلان الرجحان من غير مرجح لا يتردد أيضا فى الحكم ببطلان التسلسل لا سيما

---

[١] كما يفهم مما ذكره بعد قوله فى ص ٨٢ الذى نقلنا عنه ، وكيف يمكن إثبات الواجب إن لم يكن تسلسل العلل باطلا وجاز استناد الكائنات فى العالم إلى العلل الممكنة المتسلسلة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، وهذا من أجلى البديهيات التى لا يجوز أن يخفى على عاقل . والإنسان يتعجب من عقول أناس تقصر عن إدراك بطلان التسلسل ويتعجب مرتين من عقل أشهر مشاهير العلماء بمصر فى الأزمنة الأخيرة الذى يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجد للعالم غير محتاج إلى إيجاد موجد ، على إبطال تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى إيجاد الموجد

[٢] وإذا لم يكن تسلسل العلل باطلا فى نظر الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله . نعم ان الفيلسوف « كانت » أيضا لا يعترف ببطلان التسلسل لكن له دليلا خاصا يتمسك به فى إثبات وجود الله ولا يتوقف على بطلان التسلسل كما سبق منا شرحه وجرحه ، وقد قلنا فى الجرح إن إله « كانت » لا يكون واجب الوجود . أما دليل الشيخ الذى تمسك به وظن أنه كاف فى الدلالة وأعنى به لزوم الرجحان من غير مرجح لوجود العالم لولا وجود الله الذى أوجده فهو إنما يلزم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلل وإلا أى وإن لم يكن تسلسل العلل باطلا فكل مافى الكون يجد علته المرجحة لوجوده فى سلسلة العلل غير المتناهية ، من دون حاجة إلى وجود الله ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فلم يفهم الشيخ أن القضاء على بطلان التسلسل يهدم حتى مابقى له من التمسك ببطلان الرجحان من غير مرجح .

تسلسل العلل . وعلى الرغم من أن العلماء ناقشوا البراهين القائمة على بطلانه ، لم يوجد من أهل العلم والعقل — إلى ان جاء الشيخ محمد عبده — من إذا قيل له فى بحث مسألة علمية : يلزم التسلسل ، قال وماذا يحصل ان لزم التسلسل ، بل يقتنع باستحالة هذا اللازم وينصرف عن دعواه . وفضلا عن هذا تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل. فكلما ورد الاعتراض عليهما تمسكوا ببراهين أخرى وما سئموا من وضعها حتى جاوز عددها خمسين ولم يقولوا إلى كم نسعى لإبطال التسلسل ببراهين غير سالمة من النقد والنقاش ؟ فكل هذا معناه ان العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم ببطلان التسلسل وإن تعسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له كما يتعسر عليك إثبات بطلان التناقض لو طولبت به لأن البديهيات لا يبرهن عليها وإنما يبرهن بها على غيرها ، إلا أن بطلان التناقض يشترك فى فهمه الخاصة والعامة وبطلان التسلسل أو بالأوضح وبطلان التناقض الخفى الذى فى التسلسل يفهمه الخاصة فقط . وهل أنت تعرف ان ربط أى مسألة بالتسلسل معناه تعليقها بانتهاء مالا نهاية له أى بالمحال المتناقض ؟ مثلا ان الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقا بمادة ويتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة كما سبق قريبا فيقولون لو كانت المادة حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ولو كانت هى أيضا أى المادة الثانية حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثالثة وهكذا إلى أن تتسلسل المواد بمالا نهاية له . فبعد التسليم بكون الحادث مسبوقا بمادة لو كانت المادة التى تسبق الحادث حادثة أيضا لزم توقف حدوث أى حادث على حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها أى لزم ان يكون حدوث أى حادث محالا لأن حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التى لا نهاية لها وهو تناقض . فهل لأحد من العلماء أو من العقلاء غير الشيخ محمد عبده أن ينكر بطلان هذا التسلسل ويقول: شق التسلسل فى استدلال الفلاسفة على قدم المادة محتمل لم يبطل ؟ .

والمثال الثانى ان القائلين بوجود الله الواجب الوجود ينظرون إلى الكائنات فيرون ان كل كائن يحتاج إلى علة موجدة وهو ما عبر عنه علماء الغرب بمبدأ العلية وما أفاده علماؤنا باستحالة الرجحان من غير مرجح. وكأنهم يردون مبدأ العلية إلى مبدأ التناقض الذى هو أوضح من مبدأ العلية فيرون كل كائن فى العالم يحتاج إلى علة مكوِّنة لكونه غير ضرورى الوجود حتى يكون كائنا بنفسه من الأزل، ومثله يتساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته فلا يكون إلا حادثا بفضل موجود آخر يتقدم عليه فى الموجودية ويكون سببا لوجوده ولا يحدث له الوجود بدافع من نفسه إذ لو كان له هذا الدافع كان موجودا من الأزل ولم يكن حادثا متأخرا فى الموجودية ولا يحدث له الوجود أيضا بغير دافع من نفسه ولا من غيره لأن هذا يكون رجحان جانب الوجود مما لا رجحان فيه لأى جانب أى يكون تناقضا . فثبت أن يكون وجود كل كائن فى العالم بفضل موجود آخر يتقدمه ويرجِّح له جانب الوجود . فهذه هي المقدمة الأولى من دليل إثبات الواجب ولا شك أنها لا تكفى فى إثبات المطلوب لاحتمال أن يكون ذلك الموجود المتقدم أيضا محتاجا إلى علة لكونه ممكن الوجود كالمعلول الأول لا واجبه[1] وهذه العلة الثانية أى علة العلة لو لم تكن واجبة الوجود بل ممكنة يتساوى لها الوجود والعدم احتاج وجودها أيضا إلى علة أخرى ثالثة .. فلو استمر الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن أى من محتاج إلى محتاج استمرارا لا ينقطع أبدا بل تمتد سلسلة العلل المتقدمة على وجود المعلول المبحوث عن علة وجوده ، إلى ما لا نهاية له ولا تنتهى فى علة لا يحتاج وجودها الى علة موجدة وهى الواجب ، لزم ان يتوقف وجود أى موجود فى الكائنات على وجود علل غير متناهية أى على المحال فلا يوجدَ وانما بعد أن وجدت هذه العلل كلها وانتهت سلسلة اللانهاية أى وأمكن التناقض ، يمكن

---

[١] وإن شئت فقل لكونه حادثا كالمعلول الأول محتاجا إلى الإحداث والإيجاد ولا فرق عندنا بين الحادث والممكن فى الاحتياج إلى علة موجدة بل لا شىء عندنا من الممكن إلا وهو حادث

أن يوجد الموجود المطلوب وجوده . فمآل التسلسل الذى يتوسل بإبطاله إلى إثبات الواجب عبارة عن تعليق وجود أى موجود فى الكائنات على المحال الذى هو انتهاء مالايتناهى أى التناقض، لولم يكن الواجب موجودا، مع أن ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجود ، فيتبين من وجوده ان تسلسل العلل وعدم انقطاع سلسلتها لعدم وجود الواجب باطل والواجب موجود .

فهذا هو شق التسلسل فى دليل إثبات الواجب الذى قال الشيخ محمد عبده عنه انه بقى محتملا لم يبطل إلى الآن .

وليس يصح فى الأذهان شىء إذا احتاج النهار إلى دليل

هذا ، مع انا قد أبطلنا هذا التسلسل فى بحث إثبات الواجب بشكل آخر فعلىّ وأوضحنا بطلانه بأمثلة .

ولنفته الآن من إبطال الباطل الذى هو بمثابة تحصيل الحاصل ولنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان فنقول : أرجو أنه لم يبق شك للقارىء فى بطلان التسلسل الذى هو من البديهيات عند أولى العلم والعقل ولم يبق شك أيضا فى أن برهان التطبيق قائم على بطلانه لو لم يكن بطلانه بديهيا ولم يكن غيره من البراهين وان هذا البرهان صحيح لا غبار عليه وان صحته وحاسميته تمنع وجود لا متناهيَين مختلفين بالزيادة والنقصان كما تمنع وجود لا متناه واحد مرتب أو غير مرتب وإن كان بطلان المرتب أبين من غير المرتب ، ومع هذا فالبرهان كما قلنا فيما سبق قريبا قائم على بطلان القسمين كليهما فيجب ان لا ينتقض فى أى واحد منهما. لكنه منتقض بمعلومات الله التى لا شك فى عدم تناهيها كما لا شك فى صحة البرهان المذكور القاضى باستحالة أمور لانهاية لها مطلقا. فكيف الجمع والتأليف إذن بين هاتين الحقيقتين المتضاربتين اللتين لا يجوز أن يُشتبه فى صحة أى منهما . فالإشكال الوحيد هنا فى هذه النقطة، والمهم الوحيد هو حل هذا الإشكال وقد عرفت جواب بعض العلماء . وقال الفاضل السيلكوتى فى حواشية

على شرح المواقف إن معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ليس لهما وجود فى الخارج ولا فى أذهاننا فلا يجرى البرهان فيهما لفقدان شرطه وإنما وجوده فى علم الله وهما متناهيتان فيه لإحاطة علمه بهما واللامتناهى لا يحاط به فإذا أحيط به كان متناهيا . ومثل هذا القول يقال فى مراتب الأعداد اللامتناهية التى اشتهر إيراد النقض بها أيضا على برهان التطبيق لأنها غير موجودة فى الخارج ولا فى الأذهان وفى علم الله تعالى متناهية محاطة به .

فأنت ترى أن علماءنا الأسلاف الذين هم أدق تفكيرا وأقوم بكثير من أمثال الشيخ محمد عبده يُضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهى إلى التأويل فى معلومات الله تعالى اللامتناهية وقد عرفت أيضا تأويل المحقق الدوانى ودفاع الفاضل الـكلنبوى عنه. بل نقل عن المحقق الخيالى صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفتازانى للعقائد النسفية عندذكر الإشكال بمراتب الأعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علم الله الشامل مفصلة ، كما فى حواشى الفاضل السيلـكوتى على التعليقات المذكورة ص ١٨٧ : « أن علمه تعالى الشامل إنما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة إنما تشتمل على ما لا يمتنع وجوده ، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع » وعزره الفاضل السيلـكوتى بقوله « فإن قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن العجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل » والفرق بين توجيه الخيالى هذا وبين توجيه السيلـكوتى الذى نقلناه عن حواشيه على شرح المواقف ان علم الله تعالى على الثانى يتعلق بغير المتناهى فيجعله متناهيا وعلى الأول لا يتعلق به لأن غير المتناهى ليس له قابلية لأن يتعلق به العلم مفصلا.

وانا أقول فإن أبيت التأويلات المذكورة ووصف عـلم الله بالإجمال أو معلوماته بالتناهى ولو فى علم الله الذى يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر فقل إن الشرط الأول لبطلان أمور غير متناهية المتفق عليه عند الفلاسفة والمتكلمين كونها موجودة

بالفعل ولا حاجة فى الحقيقة إلى إبطال أمور غير متناهية لا وجود لها . فلك إذن أن تقول بعد تذكر هذا الشرط الضرورى الذى لا يمكن أن يعاب بكونه تخصيصا للأدلة العقلية كما عبنا على المشترطين بالترتيب : إن وجود معلومات غير متناهية فى علم الله لا ينافى عدم وجود أمور غير متناهية فى نفس الأمر ولا قيام برهان على استحالة وجودها، لأن علم الله يشمل المعدومات حتى المستحيلات ومن هذا ينشأ كون معلوماته أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات ، لكنه يعلم المعدومات على أنها معدومات فما يكون غير موجود فى نفس الأمر لا يكون موجودا فى علم الله وإنما يكون معلوما والمعلوم أعم من الموجود .

لا يقال إن مقدوراته أيضا غير متناهية ، فهى تكفى ناقضة لاستحالة وجود أمور غير متناهية. لأن لك أن تقول فى الجواب إن الحاصل من مقدورات الله والموجود منها بالفعل لا يكون دائما إلا متناهيا وكون مقدورات الله غير متناهية إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلا لا يقف عند حد من حدود الكثرة بل يزداد فى كل آن بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة ومع هذا فالحاصل فى كل مرحلة الخروج والازدياد يظل متناهيا ولا يمكن ان يبلغ الحاصل أبد الآبدين إلى حد اللاتناهى لئلا يلزم التناقض وهو انتهاء مالا يتناهى. فإذا جمعت القسم المتحقق من مقدورات الله مع الأقسام الباقية المعدومة حالا أصبح المجموع غير متناه ومقدورات الله الغير المتناهية الموجودة فى علم الله والتى هى عبارة عن بعض معلوماته مركبة من ذلك القسم الموجود وتلك الأقسام المعدومة ، فليست هى بضارة أيضا لقضيتنا القائلة باستحالة وجود أمور غير متناهية . وبما ذكرنا فى مقدورات الله تعالى الموجودة فى علم الله غيرَ متناهية يجاب عن مراتب الأعداد الغير المتناهية الموجودة فى علم الله لأن علمه تعالى المتعلق بها ينطوى أيضا على أنها مستحيلة الوجود بالفعل غيرَ متناهية وان الموجود منها دائما يكون متناهيا ويبقى عدم التناهى مع الباقى المعدوم .

وقال الفيلسوف الفرنسى المار الذكر « رونوويه » « إن كان أىّ عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد فى الخارج وإنما يوجد فى الذهن بناء على امكان ضم واحد فى الذهن إلى كل عدد ولكن لا يكون مثل هذا العدد موجودا حقيقيا » فكأن الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية فى الذهن وإن لم يسلم بوجودها فى الخارج . والحق ان اللامتناهى لا يوجد فى الذهن أيضا ، نعم يمكن فى الذهن دائما ضم واحد إليه لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولا على اللامتناهى لأن هذا الضم ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن الذى لايستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد ولواستطاعه فلايستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهى فعدم تناهى الأعداد يماثل عدم تناهى الحادثات المستقبلة وهوجائز من غير نكير لعدم كونه لا تناهيا حقيقيا لتناهى كل ماخرج منها إلىساحة الوجود، فعدم تناهيها إنما هو بانضمام كل ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلا ومهما كثر الانضمام وتوالى فلا بد من بقاء ما لم ينضم بعد ، فهذا اللامتناهى كما قلنا مركب من الموجود والمعدوم بل اللامتناهى يبقى دائما فى جانب المعدومات . وكذا الحال فى مراتب الأعداد الموجودة فى الذهن فالموجود منها فى الذهن فعلا يكون دائما متناهيا كما يكون ماوجد فعلا من الحادثات المستقبلة متناهيا دائما ، إلا أن ما وجد من الحادثات المستقبلة فى الخارج والأعداد المرتبة فى الذهن لما لم يقف فى حد وأمكن دائما انضمام حادثات جديدة أوأعداد جديدة إليه خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجى والموجود الخارجى الذهنى المتناهى فى صورة اللامتناهى .

هذا ، وقد جاء قول العالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فى الجمع بين تجويز تسلسل الحادثات فى جانب الماضى إلىغير نهاية وبين نفى قدم العالم ولونوعا لعدم وجود النوع الكلى فى الخارج إلا فى ضمن أفراده وكون جميع أفراده الموجودة فى الخارج حادثة ؛ موافقا لقول صدر الدين الشيرازى فى « الأسفار الأربعة » وهو أى صاحب الأسفار يؤكد بأنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود جزئياته ولا للكل غير

وجود اجزائه فهما لا يوصفان إذن بالقدم أو الحدوث فلو وصفا لـكان الحدوث أولى بهما من الجزئيات الحادثة أو الأجزاء الحادثة .

إلا أن هنا بحثاً وهو أن المحققَين الجلال الدوانى فى شرح العقائد العضدية والـكلنبوى فى حواشيه عليه اعتبرا القول بتسلسل الحوادث الماضية المتعاقبة إلى غير نهاية أوبالأصح إلى غير بداية ، قولا بقدم العالم بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدما نوعيا وعابه الصدر الشيرازى عليهم وادعى أنه من مخترعات متأخريهم . وعلى كل حال فاعتناء المتـكلمين باطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور المتسلسلة فى الوجود الذى اشترطه الفلاسفة ، أجلى دليل على أنهم لا يجيزون تسلسل الحادثات المتعاقبة المتراجعة إلى الماضى ويعدونه مذهب القدم نفسه . ومن ناحية أخرى لا شبهة فى عدم وجود الـكلى عدا وجود جزئياته كما ذكر الصدر الشيرازى والصدر التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فـكيف يصير النوع قديما حال كون جميع أفراده حادثة ؟ فهل المتـكلمون أخطأوا فتوهموا وجود الـكلى أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة بل أم افترى الفلاسفة على أنفسهم كما ادعى الصدر الأول مكبرهم المحامى عنهم أكثر منهم أنفسهم ؟[1]

فهذا إشـكال معضِل يجدر بكتابنا هذا أن لا يتخطى التنبيهَ عليه ثم الاهتمام بحله فنقول مستمدين من عون الله تعالى ولسنا نحن من أولياء الحـكمة العارفين الواصلين

---

[١] عجيب هذا الرجل الذى لا يستهان بمقدرته العلمية ولا بآثاره وإنما يمقت غروره وإعجابه بنفسه فهو مثل ابن رشد صديق الفلاسفة وعدو المتكلمين إلا أن الرجل صديق الصوفية أيضا فهو يقدس كلتا الطائفتين فيقول أفلاطون قدس سره وأرسطو قدس سره والشيخ الرئيس يعنى ابن سينا عظم الله تقديسه وليس ابن رشد كذلك ، وجمع الصوفية فى التقديس مع الفلاسفة مما يثير الشبهة فى مسالـكهم . ثم إن الرجل على الرغم من قوله : « تباً لفلسفة لاتطابق الـكتاب والسنة » ينحاز فى كل جدال قام بين الفلاسفة والمتكلمين إلى الفلاسفة ويكافح المتكلمين أليس بعجيب أن تـكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقة للـكتاب والسنة من مذاهب المتكلمين .

مثل الصدر الشيرازى بل من عباد الله العاجزين المذنبين ولا يبعد عون الله عن أحقر عباده :

إن تسلسل الحادثات المتعاقبة فى جانب الماضى إلى ما لا نهاية له مع عدم اتصاف كل واحد من أفراد تلك الحادثات التى تتألف منها هذه السلسلة اللانهائية الممتدة نحو الماضى ولا السلسلة نفسها أى الكل أو النوع الكلى ، بالقدم ـ أما كل واحد منها فلكونه حادثا مسبوقاً بآخر وأما الكل أو الكلى فلعدم وجوده غير وجود أجزائه أو أفراده ـ هذه الحالة لجديرة بأن يقضى العجب منها ومن كونها لم تلفت تعجب القائلين بها ودقهم : سلسلة غير متناهية فى جانب الماضى الذى يكون اللامتناهى فيه حقيقيا فعليا غير مقيس على اللاتناهى فى جانب المستقبل ، تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث لايعتريها القدم فى أى ناحية من نواحيها فكيف يكون ذلك ؟ لاشك فى أن هناك شيئا غير متناه لا أول له ولم يسبقه العدم ولا يجوز أن يكون هذا الشئ الذى لا نهاية له من جانب الماضى وبعبارة أخرى لا أول له ولم يسبقه العدم ، معدوما ولا أن يكون كلّ فرد من أفراد تلك الموجودات المتسلسلة لأن كل فرد منها متناه مسبوق بالعدم فماذا هو إذن ؟ ومهما كان هذا الشىء اللامتناهى فيلزم أن يكون قديما لأن اللاتناهى فى جانب الماضى أجلى أمارات القدم و كيف لا يكون قديما مالاأول له ولم يسبقه العدم مع أن القديم مالا أول له ولم يسبقه العدم ؟ إلا أن هذا اللاتناهى لكونه لاتناهى الأفراد الحادثة ومجىء الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخرَ سابقٍ يضمن عدم تناهى الأفراد المتسلسلة ، هذا اللاتناهى يلزمه أن لايستلزم القدم بل يستلزمَ الحدوث ، فياسبحان الله ويالِلعجب من لانهايةٍ أو بالأصح من لابداية توجب القدم والحدوث معا ، كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة ونخرج من هذا المأزق ؟

ومما يزيد فى التباس الأمر على الناظر أنه إذا لم يكن نهاية للموجودات المتعاقبة

الماضية فلا يصح أن يحكم على جميعها بالحدوث لأن مدار هذا الحكم على أنا لا نجد واحداً منها مهما توغلنا فى الرجوع إلى الماضى إلا ويسبقه موجود آخر فكل الذى نجده كذلك فهو حادث لكون غيره سبقه ، أما ذلك الغير السابق فهو يخرج عن هذا الحكم الكلى ويخل بكليته ولا يتبين حظه من الحدوث إلا بعد النظر فى حاله وفى كونه مسبوقا أيضاً بآخر سابق ، فكما أننا نجد فى كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق الذى ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث إلا بعد النظر فى حاله ، وعند النظر فيه والحكم عليه أيضاً بالحدوث لمسبوقيته بآخر كأمثاله ، يظهر ذلك الآخر الذى سبقه خارجاً عن الحكم وجديراً بالقدم أكثر منه بالحدوث لكونه سابقا لا مسبوقا .

فالقضية الكلية القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة ليست بكلية فى الحقيقة لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقة بأخرى سابقة فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوراً على الأجزاء المسبوقة وهى ليست كل أجزاء السلسلة وإلا كانت متناهية لوجود جزء سابق قبل كل مسبوق بل نقول ليس من حق أحد إذا كانت الأجزاء غير متناهية أى غير محصورة بحاصر من جانبيها أن يحكم عليها فى قضية محصورة مسورة بأداة السور الكلى .

وكثير من الناس الذين لم يفكروا فى خطورة المعضلة هان عليهم القول بالقدم النوعى والتعزى بدعوى حدوث الأفراد وأوحى هذا العزاء إلى بعضهم كالصدر الشيرازى والصدر التركى فكرةَ إنكار القدم بالمرة ولو نوعيا بحجة عدم وجود الكلى إلا فى ضمن الأفراد التى هى بأسرها حادثة وهذا على الرغم من أن الجلال الدوانى قد فسر القدم النوعى بكون فرد من أفراد ذلك النوع لا زال موجودا على طول الأزمنة الماضية ومثّله بدوام الورد أكثر من شهر أو شهرين فى حين أن فرداً منه لا يبقى بضعة أيام .

وقد قلنا نحن لا شك فى أن هناك شيئاً لا نهاية له فى جانب الماضى أى لا بداية له[1] ولم يسبقه العدم وكيف يكون هذا الشىء الذى لا نهاية له ولا انقطاع فى جانب الماضى ولا مسبوقيةَ بالعدم ، معدوما بعدم وجود الكلى أو حادثا بحدوث الأفراد ومسبوقيتها بالعدم . فهناك موجبات القدم وموجبات الحدوث معا ومعناه أن هناك تناقضاً وأن الإشكال أعظم مما يظنه المستسهلون فماذا حله وقد سئم القارئ من انتظار الحل ؟

والآن نقول ونبشر القارئ بأن سلسلة كهذه أعنى سلسلة الحادثات غير المتناهية فى جانب الماضى ليس لها وجود غير الوجود الوهمى ولا نعنى بقولنا هذا أن المجموع الكلى معدوم والأفراد حادثة بل الكلى وأفراده كلاهما لا وجود له إذ التسلسل فى جانب الماضى باطل يبطله برهان التطبيق وبرهان التضايف وغيرهما من البراهين ويبطله ما فيه من المتناقضات التى طالما أتعبنا الفكر فى التأليف بينها ولم نقدر عليه كما رآه القارئ لأن المسألة مبنية على أساس فاسد ولا غرو إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد والمحال يستلزم المحال. فلاتناهى الأفراد فى جانب الماضى وحدوثُها جميعاً ضدان لا يجتمعان فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلا وخلاف الواقع لأنه إن كان الله ولم يكن معه شىء من سلسلة الحوادث الماضية اللامتناهية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله بطل عدم تناهى السلسلة لكونها منتهية فى جانب الماضى إلى أول حادث لم يسبقه غير الله وغيرُ عدم السلسلة ولكونها محصورة بين حاصرين من العدم السابق للحادث الأول والعدم الذى يلى الحادث الأخير الحاضر ، وإن كانت السلسلة موجودة من الأزل مع الله من غير أن يكون لها مبدأ بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها . ومادام المعارض يتفق معنا فى اعترافه بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شىء من سلسلة الحوادث الماضية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله ، فالباطل من قوليه المتضادين هو عدم تناهى هذه السلسلة .

---

[١] لأن النهاية فى جانب الماضى تكون بداية فى المعنى .

وكان موقف العالم التركى أولى بالتنبه لهذه الحقيقة لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث فى جانب الماضى رغم عدم تناهيها مساويا للامتداد التجريدى لقدم الله فيقطعها قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتداده وليس هـذا إلا اعترافاً منه بتناهى سلسلة الحوادث ، وفضلا عن هذا فهو يعترف صراحة بضرورة أن لسلسلة الحوادث بدايةً فـكيف يأتلف أن تـكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةٌ وتـكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية أى لا نهاية لها فى جانب الماضى ؟ مع أن النهاية فى جانب الماضى بداية فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية ونفيها معاً . ودافع هذا العالم الـكبير القائل بجواز عدم تناهى سلسلة الحوادث الماضية ، إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين فيعترف لأحدهما البداية ، رسوخ عقيـدة المليين فى قلبه النافين لمجاراة أى شىء من الخلق لقدم الخالق فتجويز عدم تناهى سلسلة الحوادث فى جانب الماضى واشتراط أن يكون امتداد هذه السلسلة غير المتناهية ناقصاً عن الامتداد التجريدى اللامتناهى لقدم الله ولاسيما أن تكون لها بداية ثم حدوث جميع أجزاء السلسلة، أمور متناقضة فالأول منها وهو عدم تناهى السلسلة يناقضه الثلاثة الأخرى وينقضه ، لـكنه أجاز وجود أمور غير متناهية تجاه هذه الموانع ثم لجأ إلى تجويز التفاضل بين اللامتناهيين وأورد لهما مثالا من معلومات الله ومقدوراته وهو خطأ ظاهر سواء جاز التفاضل بين اللامتناهيين أو لم يجز[1] إذ يرد عليه أن الذى اعترف به من نقصان امتداد السلسلة

[١] على أن فى القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر إذ لا يمكن أن يكون المفضول مفضولا إلا بكونه ناقصا بالنسبة إلى الفاضل ولا يمكن كونه ناقصا بالنسبة إليه إلا بانتهائه قبله كما سبق. فلا وجود لمتناهيين متفاضلين ولا وجود أيضاً للامتناه واحد إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل ومفضول ويبطلهما كما أبطلنا وجود لا متناهيين متفاضلين . أما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتان فقد عرفت الجواب عنهما . وأما استشهاده بقبول اللامتناهيين المتفاضلين فى الرياضيات منذ «لەيبنج» فتلك اللانهاية لانهاية بالقوة كما قال الفلاسفة النافون للجزء الذى لا يتجزأ أن كل جسم يقبل القسمة الى ما لا نهاية له لـكن هذه القسمة اللانهائية تبقى فى القوة ولا تخرج الى الفعل ونحن ننفى والبرهان ينفى وجود أمور غير متناهية بالفعل .

عن الامتداد الآخر التجريدى بحيث ينقطع قبله، وضرورة وجود مبدأ لها ثم حدوث جميع أجزائها لابد أن تكون مانعة عن عدم تناهى سلسلة الحوادث ولا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين لأنه إنما يتصور نفعه بعد تحقق اللامتناهيين اثنين خالين عن موانع اللانهاية ولا صحة هنا للانهائية سلسلة الحوادث ولا لقياسها على مقدورات الله اللامتناهية التى تفضلُها معلوماته اللامتناهية الموجودتان فى علم الله إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته فى علمه ولا مقطع كما لا يتصوران لمعلوماته .

ومن أجل هذا ترى الصدر الشيرازى يفترق فى هذه النقطة عن العالم التركى ويتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهية الماضية مساويا للامتداد التجريدى المتصور لقدم الله فلا يُضطر هذا العالم الإيرانى إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهى مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يلزمه انهيار برهان التطبيق الذى يعترف بمتانته كما يعترف العالم التركى والذى يقوم أساسه على بطلان لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية فى جانب الماضى باطلا عنده لكونه تابعا لمذهب الفلاسفة المجوزين للتسلسل فى الأمور الغير المجتمعة فى الوجود وإن كان مذهبهم باطلا فى نفس الأمر لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً وكون القول بتخصيصه للأمور المجتمعة تخصيصا للأدلة العقلية مبطلا للبرهان كما سبق بيانه ، فبين باطلى الرجل مناسبة تربط بعضهما ببعض فهو لا يشوب باطله أعنى عدم تناهى سلسلة الموجودات الماضية بما ينافيه من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائى أيضا بله أن تكون لها بداية كما قال به العالم التركى . نعم هناك مناف واحد هو حدوث كل جزء من أجزاء السلسلة.

وقد عرفت منا ان موجودا يقترن مدى وجوده فى جانب الماضى بوجود الله ولا يتأخر عنه ، ولا يسبقه العدم كما لا يسبق الله . ان موجودا كهذا أو سلسلة موجودات متعاقبة لابداية لها ولم يسبقها العدم ، لاتكون مخلوقة ولا معلولة لعدم إمكان التأثير بالإيجاد فيما لابداية لوجوده ولم يزل موجودا . وعلى فرض إمكان ذلك

يكون هذا الموجود قديما على الأقل كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة . أما الجمع بين إدعاء ان العالم لا أول له أصلا كما أنه لا أول لوجود الله ولم يسبق جميعَ أجزائه العدم كما لم يسبق الله وبين عدم الاعتراف بقدم هذا العالم بناء على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثا يسبقه جزء آخر وإرهاقا لمذهب الفلاسفة على الاتفاق مع مسلك الشريعة الإلٰهية، فهذا أمر اختلقته مخيلة الصدر الشيرازى وتناقض أشد من التناقض الذى وقع فيه العالم التركى لأن سلسلة الموجودات الماضية فى رأى الشيرازى تحوز جميع ما يكون الشيء معه قديما كعدم التناهى فى جانب الماضى الذى هو عدم تناه بالفعل وعدم المبتدأ لوجوده وعدم مسبوقيته بالعدم ، ثم لا يكون هذا الشيء قديما ! فكما لا إمكان لهذا لا إمكان أيضا لحدوث سلسلة لا أول لها وإن كان لكل جزء من أجزائها أول بأن سبقه العدم ، فيلزم أن يكون أجزاؤها حادثة لكون كل منها مسبوقا بالعدم وأن تكون السلسلة قديمة لعدم كونها مسبوقة به. فلو قلنا إن السلسلة أيضا حادثة كما قال صاحب القول المختلق بناء على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها وهى حادثة ، كان قولا مصادما بالبداهة لأن مالا أول له غير ماله أول وإن مالا يسبقه العدم غير مايسبقه . والقول الحق أنه لا وجود لسلسلةٍ كهذه تجمع بين ما لا يجتمعان من موجبات الحدوث وموجب القدم فإن كان جميع أجزاء السلسلة حادثة وجب ان تكون السلسلة متناهية لها بداية مسبوقة بالعدم لتكون هى أى السلسلة حادثة كأجزائها .

وفضلا عن هذا فإن كانت سلسلة الحادثات الماضية التى لابداية لها حادثة مخلوقة لله تعالى فكيف خلقها غير مبتدىء لخلقها ؟ إذ لابداية لها فهل بدأ خلقها من وسطها ؟ وكيف يفهم هذا الرجل أى الصدر الشيرازى الذى قال : « تبا لفلسفة لاتطابق الكتاب والسنة » الحديث النبوى القائل (أول ماخلق الله القلم) أو (أول ماخلق الله نور نبيك ياجابر) مع أنه لا أول لخلق الله فى فلسفته إلا وقبله أول آخر لأن

سلسلة المخلوقات غير متناهية وغير منتهية من جانب الماضى إلى مبدأ يبدأ منه خالقها ان يخلقها .

وقد سهل على ألسنة المعاكسين للمتكلمين من أذناب الفلاسفة أن يقولوا بسلسلة حوادث لانهاية لها من جانب المبدأ مع أن هذا مستحيل من وجوه، فأولا يبطله برهان التطبيق الذى تتساقط اعتراضات المشككين فى صحته دون الوصول إليه : وثانيا لايتفق عدم تناهى السلسلة من جانب الماضى مع دعوى حدوث جميع أجزائها وثالثا لا يمكن خلق هذه السلسلة التى لامبدأ لها . وقد اجترأ ابن رشد من غير استحياء على أن يقول بهذا الصدد مامعناه . فلتدم سلسلة الخلق التى لا أول لها مع الله الذى لاأول له ، مع أن الضرورة القاضية بالاعتراف بوجود لا أول له لكونه واجب الوجود حتى يستند إليه غيره من الكائنات الممكنة الوجود ، هذه الضرورة غير قاضية باشراك خلقه به فى أن يجب وجوده ولا يكونَ له أول . ولم يصح الحكم بعدم تناهى مقدورات الله تعالى إلا على معنى أنها لاتقف عند حد من حدود مايحصل منها فى المستقبل لامن حدود ماحصل منها فى الماضى لأن ذلك تناقص يوجب إثبات النهاية لما نهاية له ليبتدىء منها الحصول . وقد نقل صاحب الأسفار ص ٤٩٧ ، ٥٠١ – وإن لم يعتبر بما نقله – عن كبيرين من قادته الفلاسفة المقدسين ، تصديق ما نريد أن نقوله فقد كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث اثبتّ الأولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل » وقال أرسطو فى جواب سؤال أورده عليه بعض الدهرية قائلا إذا كان المبدع لم يزل ولا شىء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ : « لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى العلة والعلة محمولة فيما هى علة عليه من معلل فوقه فلم عنه منفية فإنما فعل مافعل لأنه جواد » فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جوادلم يزل، فقال: «معنى لم يزل لاأول له وفعل فاعل يقتضى أولا واجتماع مالا أول له وذو أول[1] فى القول والذات محال متناقض » وقول أرسطو هذا يشهد لمذهب

---

[١] الظاهر وذا أول

حدوث العالم الخالص لا لما ادعاه المستشهد من حوادث لا أول لها لأن فعل الفاعل يقتضى أن يكون له أول .

ومن البراهين المبطلة لوجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى الذى هو عدم التناهى بالفعل ، برهان التضايف وهو من البراهين المعروفة المبطلة للتسلسل . وتقريره هكذا : لو وُجدت سلسلة موجوداتٍ متعاقبة غيرمتناهية فى جانب الماضى أى لا أول لها فلا أقل من أن توجد بين تلك الوجودات عند نسبة بعضها إلى بعض سابقية ومسبوقية وهما مفهومان متضائفان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، بل يستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر فلا يمكن عقلاوجود سابقية من غير وجود مسبوقية تقابلها ولا مسبوقيةٍ من غير وجود سابقية فإذا تسلسلت الوجودات المتعاقبة متراجعة نحو الماضى يكون الموجود الأخير الذى هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر مسبوقا فقط لا سابقا والذى قبله له سابقية بالنسبة إلى هذا الأخير ومسبوقية بالنسبة إلى الموجود الثالث الذى تقدمهما وكذا هذا الثالث له سابقية بالنسبة إلى الثانى الذى بعده ومسبوقية بالنسبة إلى الرابع الذى قبله وهكذا دواليك. فلكل من تلك الموجوادت سابقية بالنسبة إلى ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله إلا الموجود الأخير الذي له ما قبله وليس له ما بعده فله مسبوقية فقط لا سابقية ، فلو ذهبت السلسلة في جانب الماضى إلى غير نهاية ولم تنته فى موجود أول له سابقية فقط يقابل الموجودَ الأخير الذى له مسبوقية فقط، لزم ان يكون عدد أحد المتضايفين فى السلسلة وهو المسبوقية زائدا على عدد المتضايف الآخر فى السلسلة نفسها وهو السابقية ، ووجود أحد المتضايفين بدون الآخر كالمسبوقية من غير وجود سابقية تقابلها وتكافئها محال . فإن قيل إن الموجود الأخير الحالى الذى يقال عنه إنه مسبوق فقط لا سابق ، سابق بالنسبة إلى الموجود الذى سيعقبه ويجىء بعده فيتلافى بهذا نقصان عدد السابقيات . قلت كلامنا فى عدد السابقيات والمسبوقيات فى السلسلة التى وصلت إلى اليوم الحالى وتحققت فعلا، فلو كان

ما تحقق وجوده من السلسلة إلى اليوم تضمَّن محالا منافيا لماتوجبه قاعدة التضايف لزمه أن لا يمكن تحققه وهو خلاف الواقع .

واعترض الشيخ محمد عبده فى كتابه المار الذكر وصاحبُ أم البراهين على هذا البرهان « بأن التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه حاصل فى السلسلة غير المتناهية فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضائف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان ثم ان السابق عليه مع ما قبله متضايفان وبينهما سابقية ومسبوقية متكافئتان وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات. وأما ما موهته بقولك ما قبل المسبوق الأخير يتحقق فى كل واحد من الآحاد سابقية ومسبوقية إلى غير النهاية ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته فهو مغالطة إذ هذا التكافؤ الذى زعمته فيما قبل المعلول الأخير ليس تكافؤا بين المتضائفين لأن المتضايفين إنما هما اللذان يتحقق بينهما الإضافة على ماقررنا وليس سابقية ما قبل المعلول الأخير مضايفة لمسبوقيته هو بل مضايفة لمسبوقية المسبوق الأخير فلا يزيد عدد المتضايفات بل اثنان اثنان حيث ما انتهت إلى ان لا تنتهى ، فأين الاستحالة ؟ » .

وأنا أقول كما يقتضى التكافؤ فى سلسلة المتضايفات أن يكون لكل مسبوق سابق يجاوره مما قبله فمن حق التكافؤ أيضا اقتضاء أن يكون مجموع عدد السابقيات فى السلسلة مساويا لمجموع عدد السابقيات، كما إذا كانت السلسلة متناهية وفرضنا آحادها عشرة أو مائة أوغيرهما فيوجد بجنب كل مسبوق سابق مما قبله ويكون مع هذا مجموع عدد المسبوق فى العشرة تسعة وعدد السابق أيضا تسعة ويكون عدد كل من المسبوق والسابق فى المائة تسعة وتسعين فيتكافأ مجموع السابقيات مع مجموع المسبوقيات بما فى السابق الأول من السابقية فقط التى يقابلها ما فى المسبوق الأخير من المسبوقية فقط بعد أن كان فى كل واحد من الآحاد المتوسطة سابقية ومسبوقية معا. أما إذا كانت آحاد السلسلة غير متناهية فكل ما عدا المسبوق الأخير فيه سابقية بالنسبة إلى

ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله وفى المسبوق الأخير مسبوقية فقط فيزيد مجموع عدد المسبوقيات فى السلسلة بواحدة على مجموع عدد السابقيات ومنشأ هذا التفاوت عدم وجود أول يكون فيه سابقية فقط بسبب عدم تناهى السلسلة فى جانب الماضى ، الذى هو منشأ البطلان . ولا يقال على جوابى هذا : فليكن هذا التفاوت بين عدد السابقيات والمسبوقيات من خواص السلسلة غير المتناهية التى لا تكون السلسلة المتناهية مقياسا لها لأنى أقول لو ثبت وجود نوعين من سلسلة الموجودات متناه وغير متناه، كان وجه للقول بخاصة لغير المتناهى يختلف فيها عن المتناهى.. لكنا نحن الآن بصدد النزاع فى وجود سلسلة غير متناهية ، فالمعقول على هذا ان يكون سبب التفاوت فى عدد السابقيات والمسبوقيات بطلان السلسلة غير المتناهية لا كونه خاصة لها.

نعم إذا اعتُبر التضايف بالسابقية والمسبوقية فى السلسلة بين جزأين جزأين من آحادها كما فعل الخصم فجُعل المعلول الأخير مع ما قبله زوجا مؤلفا من سابق ومسبوق وجعل المعلول الثالث مع ماقبله أى المعلول الرابع زوجا ثانيا مؤلفا من سابق هو الرابع ومسبوق هو الثالث وجعل الخامس مع السادس زوجا ثالثا مؤلفا من سابق هو السادس ومسبوق هو الخامس وهكذا دواليك ، حصل التساوى فى السلسلة غير المتناهية أيضا بين مجموعى عدد السابقيات والمسبوقيات ؛ لكن تقسيم السلسلة إلى الأزواج وحصر السابقية والمسبوقية فيما بين جزأى كل زوج مع التغاضى عن السابقية والمسبوقية بين الجزء الثانى من كل زوج وبين الجزء الأول من الزوج الذى يليه ، تحكم . فالحق تعميم السابقية والمسبوقية بين كل واحد واحدمن أجزاء السلسلة لابين جزأين جزأين منها. وعند ذلك يزيد عدد المسبوقيات بواحد على عدد السابقيات كما قلنا ويظهر الخلل فى نظام السلسلة المتضايفة الأجزاء . على اننا انلم نمنع تقسيم السلسلة إلى آحاد اعتبارية مؤلفة من اثنين اثنين أحدهما سابق والآخر مسبوق وكففنا عن محاسبة السابقية والمسبوقية

بين الآحاد الحقيقية فلنا ان ننقل الكلام إلى ما بين هذه الآحاد المزدوجة من الترتيب ولا بد أن نجد فى كل منها سابقية بالنسبة إلى الزوج المتأخر ومسبوقية بالنسبة إلى الزوج المتقدم إلا الزوج الأخير المؤلف من المعلول الأخير وما قبله ففيه مسبوقية فقط وبه يزداد عدد المسبوقيات فى سلسلة الأزواج بواحد على عدد السابقيات إن لم تنته السلسلة إلى زوج أول لا زوج قبله حتى يتكافأ ما فيه من السابقية فقط مع الزوج الأخير الذى فيه المسبوقية فقط .

ومما ينفى وجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى انه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالى لزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية محالا لعدم إمكان أن يجىء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية التى تقدمتنا ، وفضلا عن وجودنا الحالى فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا فى أى مرحلة من مراحل الماضى ، مهما توغلنا فى الرجوع إليه للزوم مرور الحصة اللانهائية من السلسلة قبل تلك المرحلة ، فيلزم أن يتقدم ذلك الموجود موجودات غير متناهية مانعة عن مجىء دور وجوده ، لأن مجىء دور وجوده بعد تلك الموجودات المتقدمة اللامتناهية معناه انتهاء مالا يتناهى وانه تناقض محال . مثلا لو وجد موجود قبلنا بمائة ألف سنة أو مائة ألف مليون سنة أو أكثر لزم ان يتقدمه وجود موجودات غير متناهية وأن لا يجىء دور وجود ذلك الموجود بانتهاء تلك الموجودات اللامتناهية المتقدمة عليه فلا يمكن وجود أى موجود لا فى الحال ولا فى الماضى .

هذا وكنت أظن اننى كاشف هذا البرهان أيضا الذى لا أرتاب فى قوته الحاسمة ثم صادفته فى « مرقاة الطارم » لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى وهو يشير إليه فى قوله ص ٦١ « والعجب ممن يقول انه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضى لم يتناه وإذا نزلنا من الماضى إلى الحال تناهى والمسافة واحدة » وقوله ص ٥١ « بقى أن ما كان غير متناه كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومى ولا فرق بين

المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود ولا ينتقض بقدم البارى فإنه لا يمضى عليه زمان فى الواقع فإنه وجود فى مقابلة العدم لا يمضى عليه جزء فجزء من الزمان بل هو توهم من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئا فشيئا » .

ثم رأيت هذا البرهان معزوا إلى المتكلمين فى أسفار الشيرازى مع ما زعمه جوابا عليه قال : « الحجة الثانية لهم فى إثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الأزل لو كانت غيرمتناهية لزم أن يكون وجود كل واحد يتوقف على انقضاء مالايتناهى من الحوادث الخ » ثم قال : « والجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف فإن عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذى يفرض كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهى ما يكون الشىء متوقفا على مالا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر أن الذى لا يكون وجوده إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما الماضى فلم يكن وقت أو حالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه الحادث معدوما فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث إذ ما من وقت إلا كان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأتى بما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شىء من الحوادث إلابعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع مثبتا لنفسه فإن جَعْلَ محل النزاع مقدمة مستعملة فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب » .

وفى الرد على جوابه يمكننا أن نختار أيا من الشقين اللذين ذكرهما ولسنا نصادر على المطلوب عند اختيار الشق الثانى كما زعمه المجيب وإنما هو نفسه يصادر عليه فى جواب الشق الأول حيث يقول : « إذ مامن وقت إلا كان مسبوقا بما لايتناهى » وقد استبان للقارىء من تقريرنا أن الحجة أظهر من ان يشتبه فى صحتها بمثل هذه التوهمات المسرودة فقولنا فى نفى حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى . كيف مضى وانقضى مالانهاية له من الحوادث قبل الحادث الحالى أو الحادث الماضى الفلانى ، قول بلزوم

انتهاء مالا يتناهى الذى هو تناقض صريح ، فنحن نستند فى إبطال قولكم إلى مافيه من التناقض لا إلى المصادرة على المطلوب وصاحب الأسفار يزعم كأننا عندما نفينا حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى أى لا أول لها لم نجد متمسكا لنا فتمسكنا بنفس محل النزاع ، مع أنا قلنا لايمكن أن تتقدمنا حوادث غير متناهية فهذا محل النزاع ، ثم قلنا فلو تقدمتنا حوادث غيرمتناهية لما جاء دورنا فى الوجود والالزم انتهاء مالايتناهى وهو خلف . فهل فى هذا مصادرة على المطلوب ؟ فإن تمسك المجيب بالأمر الواقع الذى هو مجىء دورنا فى الوجود فالمصادرة تقع من جانبه، لأن مجىء دورنا لايدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا بل يدل على عدم تقدمها كيلا يلزم مُضىّ أدوار مالايتناهى من الحوادث قبله الذى هو انتهاء مالا يتناهى والذى هو التناقض المحال . ومن العجب أنه يفرق بين توقف وجود الحادث فى المستقبل أى قبل وجوده على حصول مالايتناهى وبين توقف وجوده فى الماضى أى بعد وجوده عليه فيسلم بامتناع وجوده على التقدير الأول ولا يسلم بامتناع وجوده على التقدير الثانى : والذى تمسك به فى الفرق بين التقديرين كون الحادث المتوقف على حصول أمور غير متناهية معدوما فى الحال على التقدير الأول وموجودا على التقدير الثانى، لكننا إن كنا نتكلم على التقدير الثانى أى عن الحادث الماضى أو الحالى الموجودين واللذين سبق وجودَهما وجودُ أمور غـير متناهية فـكل منهما قد كان قبل وجوده معدوما كما فى التقدير الأول الذى يسلم المجيب بامتناعه ، فنحن نتكلم عنه ونقول كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود وكيف جاء دور وجوده ان كان مجيئه مقدرا بعد وجود أمور غير متناهية . ومن هذا قال العالم الـكشميرى « ولا فرق بين المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود » كما سبق نقله آنفا .

وأصل الضلال فى هذا المبحث عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب الأسفار وغيره ان لا امكان لخروج مالايتناهى إلى الوجود فعلا لا مجتمعا ولا متعاقبا،

لا فى الماضى ولا فى المستقبل فكل ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناه . وأنت ترى علماء الغرب يسمون الله تعالى باللامتناهى ومعنى هذه التسمية انماسوى الله متناه. فعدم التناهى فى الماضى الذى هو اللاتناهى فعلا خاص لله تعالى وفى معناه عندنا القديم. وقد سبق منا فى الباب الأول انوجوب الوجود الذى هو الوجود من غير علة موجدة ويساوقه القدم عندنا ، لا يلائم عقل البشر مطلقا وإنما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات . وعدم التناهى فى الماضى الذى هو عدم التناهى بالفعل والذى هو المعترَف به لله تعالى خاصة ، من لوازم وجوب وجوده وهو أى عدم التناهى بالفعل بمعنى أنه لا بداية له ، ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهين وما كنا نعترف به لله أيضا لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التى لا بد أن يكون لوجودها بداية ، من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده.

ولنختتم هذا المبحث العظيم بقول الله سبحانه وتعالى فى كتابه : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » .

هامش ملحق بص ٣٠ أخرناه عن محله إلى آخر الجزء لطوله المحوج إلى وضعه فى مكان مستقل

اعلم أن مسألة الجبر والقدر التى اشتغلت بتدقيقها فى هذا الكتاب، وقبله فى كتاب مفرد لها أسميته « تحت سلطان القدر » أوقعت علماء زماننا وفيهم من أجلّ منزلتهم فى العلم والفهم وأصالة الرأى ومن لا أقيم لهم وزنا مهما كان مركزهم عند الناس .. أوقعتهم فى حيص بيص، وذلك بسبب دعاية الأجانب عن الإسلام ضد عقيدة الإسلام القديمة فى هذه المسألة أو على الأقل ضد عقيدة أهل السنة فيها وأعنى بها عقيدة الإيمان بالقدر بمعناها الحقيقى المنتهى إلى الجبر، تلك الدعاية المدعية كونها سبب تأخر المسلمين .. وأظن أن الشيخ محمد عبده كان أشد الناس تأثراً بهذه الدعاية وإسراعا إلى السعى لتغيير عقيدة الإيمان بالقدر، حتى أثنى عليه بأنه فيلسوف الحرية، كما ذكره صديقنا الدكتور عثمان أمين، وسبب التلقيب قوله بحرية الإنسان فى إرادته. وكان هذا الثناء فى محله لو كانت للإنسان حرية الإرادة بمجرد قول الشيخ محمد عبده إنه حر، لكن الشيخ المثنى عليه ليس له تحرير الإنسان إن لم يكن هو حرًّا فى نفس الأمر، وغاية ما فعله أنه غيَّر عقيدة الإيمان بالقدر فى الذين اتخذوه قدوة فى الدين وجعلهم يتوهمون فى الإنسان مشيئة غير تابعة لمشيئة الله، مع أن الله تعالى يقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله ».

ونحن نقابل دعايات الغربيين ضد عقيدة الإيمان بالقدر الإسلامية بل الملية مطلقا المنتهية إلى الجبر، بكون مذهب أكثر الفلاسفة الغربيين الجبر، وقد ذكرناهم بأسمائهم فى « تحت سلطان القدر » ص ٢٣٨ نقلا عن كتاب الكاتب الكبير التركى أحمد نعيم بك، وذكرنا من قبل نقلا عن المحاضرة المنتشرة فى مجلة القضاء الشرعى المصرية للأستاذ حسين رمزى أستاذ علم النفس بالجامعة « أن الإنسان فى مذهب علماء هذا العلم مسيّر لا مخيّر ».

أما السبب الدافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر ، الذى ابتدأ فى عهد المعتزلة وتجدد فى الأزمنة الأخيرة بتأثير الدعاية الغربية ، فينقسم إلى قسمين دافع دينى يعم المولعين قديما وحديثا وهى إشكال مسؤولية الإنسان عن أفعاله فى الدنيا والآخرة إذا كان مجبورا فى تلك الأفعال . وهو دافع قوى مبنى على إشكال قوى نعترف بهما ونثبت فى عقيدة الإيمان بالقدر على الرغم منهما ولا ننحرف مع المنحرفين ، وفيه سر غموض المسألة إلى حد أنها تستعصى أبديا على الذين يحاولون حل مشكلتها ، وربما يخيل إليهم أنهم حلّوها وما هم بحالّين ، بل حالين منحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وظانين انحرافهم حلا .

ودافع اجتماعى خاص بأصحاب العقليات الجديدة المتأثرين بدعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام ، وهو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهى إلى الجبر تثبط الهمم وتسوق الإنسان إلى التعطل والتكاسل ، ولكن هذا الدافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر جدير بأن يكون دافعا عند العامة وأصحاب العقول البسيطة لكونه مبنيا على الغلط فى التصور كما سيجئ توضيحه ، وإن لم يسلم كثير من علماء زماننا — وفيهم من يجل الناس ومن أجله — عن هذا الغلط الفاحش . ولكون الدافع مبنيا على الغلط لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وأعنى بهم المعتزلة ، ومن العجب أن القدماء لم يغلطوا فى اختيار الدافع ولم ينكروا أنهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر ، والمعاصرون لما غلطوا فى اختيار الدافع غلطوا فى ظنهم بأنهم غير منحرفين .

ثم اعلم أيها القارئ الطالب لإدراك الحقائق الصادق الرغبة فى إدراكها غير المتكبر عن قبول ما لم يتنبه له من تلقاء نفسه ، إن مسألة أفعال العباد عند تصويرها بما يتجلى فيه الإيمان بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام ، لا مغالاة إذا قيل ليس فى مسائل العلوم أعوص منها ، وإنى لم أفعل فى زهاء ثلاثمائة صفحة من كتابى « تحت سلطان القدر »

ـ وهى كل الـكتاب ـ إلا شرح هذا العوص ، حتى قال لى أحد علماء الأزهر فى مجلس جمعتنى وإياه المصادفة : « هدمت ولم تبن » وغيرى ظن أنه بنى ، فعلل نفسه وقدرأيته يهدم فيما بنى، حقيقة الإيمان بالقدر ويُهدره فهدمتُ ذلك البناء الذى يتضمن الهدم ويستند إلى شفا جرف هار .

كنت حين كنت فى تركيا ماتريديا فى مسألة أفعال العباد كسائر علماء بلادنا وكنت أعرف فضيلة صديقى الشيخ زاهد أيضا ماتريديا مثلهم . ثم تقرر فى نظرى رجحان مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة ـ غير ناحية الترجيح بلا مرجح ـ على عكس التيار المصرى المتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة ؛ حتى شرعت فى تأليف « تحت سلطان القدر » وأنا فى تراكيا الغربية اليونانية ، ثم انتقلت إلى مصر وانتهيت فيها من تأليفه ، وكنت كلما اجتمعت مع فضيلة الصديق ودار الـكلام حول المسألة التى ارتأيتُ فيها الرأى الأخير وجدته يخالفنى وكان لايرغب فى إطالة المباحثة ، حتى قال لى مرة : لا تتعب نفسك لترجعنى عن رأيى فهو محال . وقد ظننت فى إبان الأمر أنه يدافع عن المذهب الماتريدى ، ثم رأيته معجباً بمذهب إمام الحرمين الذى انتقدته فى « تحت سلطان القدر » عائباً عليه اضطرابه وكونَه يخالف المعتزلة فى الظاهر ويوافقهم فى المعنى . ولم يبق فضيلته مصرًّا على مذهب إمام الحرمين ، فـكنت أقول لعله أثّر فيه ما كتبته فى نقده .

والآن أجده قدريا صريحا ، وقد سمعته يقول إن مذهب المعتزلة القدرية الذى انقرض رجاله، ما زال يعيش فى هذه المسألة تحت اسم الماتريدية وفى بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية ، فـكنت أفهم منه أنه يفضِّل ما فى الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتردين وأشباههم من الباحثين عن أمر بين أمرين ، فهو معتزلى أى قدرى قائل باستقلال العباد فى أفعالهم الاختيارية فى حين أنى أشعرى قائل بالجبر المتوسط أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى إراداتهم . فـكأنا لما خرجنا من تركيا

الماتريدية ذهبت أنا مشرّقا وذهب فضيلته مغرّبا ، وكان لأصرارى على الانهماك في تدقيق هذه المسألة كتابةً ومذاكرة ، ذلك الذى يستغربه فضيلته ويأباه ، مدخلٌ في تغريبه . ومن فروق مابيني وبينه أني كتبت في جديدى ولم يكتب هو ، بل انحصر اختلافه معى فى مجالسنا ، ومع هذا فلم يكن الأمر سرا بيننا غير جائز الإفشاء ولا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه منافيا لاحترامى له وإعجابى بسعة علمه[1] وقوة جهاده ضد المبتدعة الذين يتزعمهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومحاربته للأزهر الجديد الزائغ عن الأزهر القديم ، أزهر الأستاذ الأكبر المراغى ، ودفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه ضد المعتدين عليهم من متعصبى الشافعية مثل إمام الحرمين والفخر الرازى[2] .

---

[١] وأنا الذى اخترت فضيلته فى عهد مشيختى وكيلا للدرس، ذلك المنصب الذى لا يكون مثيله فى مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها . ولا أقول ما ذكرته من أنى اخترته لوكالة الدرس امتنانا عليه ، بل مباهاة به المعاصرين من مشايخ الإسلام .

[٢] أما كتابه « تأنيب الخطيب » ثم « النكت الطريفة » الجديران بأن تباهى بهما معاهد الفاتح بدار الخلافة السابقة معاهد الأزهر بمصر الأخيرة ، حيث كان مؤلف هذين الكتابين الجليلين خريج معاهد الآستانة ثم مدرس طبقات الفقهاء والمحدثين بها إلى أن ألغى مصطفى كمال تلك المعاهد وهاجر المؤلف إلى مصر .

وعلى عواتق ناشرى تاريخ بغداد بمصر ومساعديهم من أذناب العلماء إثم افتضاح سلف المسلمين من علماء الحديث مثل الخطيب ومن روى عنهم بأكاذيب يحمر منها محيا الإسلام الناصع .

الحاصل أنى أعترف واعد هذا الاعتراف من أوجب ماوجب على فى تقدير الفضائل والكمالات لأهلها ، بأن صديق الشيخ زاهد أبقاه الله للاسلام وعلمائه غواص منقطع النظير فى البحرين المحيطين اللذين هما علم الحديث والفقه واللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان وعلماؤه على علمائها فى ضبط وتحقيق الحقائق الدينية فأصبحا أى العلمان وعلماؤهما أكبر معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وأدومها بعد معجزة القرآن وأشمل منها نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب وفهم معجزة علمى الفقه والحديث يعم كل ذى عقل وإنصاف . =

وقد يتعجب علماء بلادى من أنى أصبحت جبريا واعتزل الشيخ زاهد.. ومع هذا فإنى لا أظن أولئك العلماء الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحا للانقلاب اللاديني فصبروا عليه، يرون أنفسهم فى موقف يعيّروننى بجبرية الأشاعرة وفضيلة صديقى الشيخ باعتزال الماتريديين أو اعتزال إمام الحرمين.

ويختلف رأى فضيلة الشيخ زاهد أيضا عن رأيى فى تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض لأنه يميل فيه أيضا إلى قول المعتزلة أو قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين يطيلان ألسنة الطعن والتشنيع إلى الأشاعرة نفاة التعليل واللذين يتعقبهما فضيلته فى الأكثر، وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه، لكثرة اتصاله بها، ولم احمل مذهبه فى التعليل على مذهب الماتريدية القائلين بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح، إذلا فرق بين الحكم والأغراض ما دامت الأفعال تبنى عليهما وتعلل بهما فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا غرض للفاعل قطعا من ذلك الفعل وإنما الفرق بينهما لفظى فقط، وقد سبق تحقيق هذا المبحث بجميع نواحيه.

* * *

كتبت ماذكرته إلى هنا قبل الاطلاع على كتاب «اللمعة» للشيخ ابراهيم الحلبى المذارى المتوفى فى ١١٩٠ المعروف بأستاذ راغب باشا، ثم اطلعت عليه وهو مطبوع فى ١٣٥٨ أى بعد طبع كتابى «تحت سلطان القدر» بست سنين، مع تعليقات عليه لفضيلة صديقى الشيخ زاهد الذى كنت أظن انه لم يكتب فى المسألة التى كتبت فيها وأطلت، فإذا بفضيلته يعرّض بمذهبى فيها فى كلمات قصيرة لاذعة من غير تصريح باسمى

= ثم أقول إن هذا الشيخ العلامة أخطأ فى مسألة القدر وما كان له أن لا يخطئ كما لا تعدم الحسناء ذاما، وإنى صديقه لا أهدى من أحب إلى الحق ولكن الله يهدى من يشاء.

واسم كتابى . ولا شك ان مذهبى لاسيما مذهبى فى مسألة دينية أهم عندى من نفسى، والتعريض به أشد على من التعريض بى ، وفضيلته فى ثقته بنفسه من إصابة الحق فى تلك الكلمات القصيرة اللاذعة كأنه لم يقرأ كتابى أو لم يكن هو عنده شيئا مذكورا أو كأن احترامه لى يمنعه من نقد الكتاب مفصلا مع الرد على الأدلة التى دعمت بها كل ما ارتأيت فيه ، لكن احترامى لفضيلة الصديق واعجابى بعلمه وكماله فى العلم — ولا أقول ماأقوله من قبيل ما هو العادة بعصر عند الكتّاب من جعل المدح المبالغ فيه مقدمة للنقد — أكبر من أن يتأثر بصارحته ومناقشته فيما اختلفنا من مسائل العلوم التى هى وديعة الله عند العلماء ليبينوها للناس ولا يكتموها .

غير أنى لا أخفى مرارة خيبة شعرت بها من ضياع أنفاسى التى أطلقتها فى كتابى [1]

---

[١] ولخصت كلمات الكتاب الطويلة قائلا فى ص ٤٧ :

« قبل الشروع فى تفصيل المذاهب وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد فى مسألة أفعال العباد ، فمذهبى الذى أريد إثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه . فبالنظر إلى أنهم يفعلون مايفعلون ، باختيارهم فهم مختارون ، وبالنظر إلى أنهم لايختارون الا ما أراد الله أن يختاروه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون .

وانى لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون : « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين » بل أقول جبر وتفويض معا ! جبر يفترق عن الجبر بعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض ! فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاءه ، فهو يفعل مايشاء الله ويشاء هو نفسه معاً ، فهناك تفويض لأنه يفعل مايشاء ، وهناك جبر أو مايشبهه لأنه لايفعل غير ماشاء الله . وهذا أى جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لايقدر عليه جبار غيره تعالى ، فإن عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً فى أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور فيما فعله .

« ومذهبى هذا بكلا ركنيه الجامع بين المجبورية وعدم المعذورية للانسان ، يشتمل عليه قوله تعالى « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها فى هذا الكتاب ، ومن أجل ذلك حليت بها =

لدى فضيلة الشيخ زاهد ، فإذا لم يقدر مثله تلك الأنفاس المطلقة وأرخى سدولا من الإهمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة العريضة فمن يقدرها ؟ .

وقد تبين من قوله الذى ذكرته من قبل « لا تتعب نفسك .. » انه لا يصغى إلى قولى بهذا الصدد ضد رأيه ، تعمدا لقتل المسألة صبرا لا بحثا . فوجب علىّ أن أحتكم إلى القراء الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتفق رأيهم فى هذه المسألة مع رأى فضيلته كالشيخ البخيت والشيخ محمد عبده والشيخ المراغى والعالم الكبير التركى مترجم « مطالب ومذاهب » الذى منزلته عالية عندى كمنزلة فضيلته والعالمين اليمانين ابن الوزير وصاحب « العلم الشامخ » والذين فيهم وفى كثرتهم فى زماننا أسوة لفضيلته المصر على خطأه .

وبعد أن قلت ماقلت فى كتابى « تحت سلطان القدر » وهو كثير جدا يملأ عين من ألقى السمع وهو شهيد « أقول فى هذا الكتاب وأنبه أولا إلى ان رأى مؤلف « اللمعة » وفضيلة المعلق عليها يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين واختياره من بين المذاهب التى أحصاها المؤلف وأبلغها ستة عشر مذهبا ، ذلك المذهب الذى اجتهد المؤلف والمعلق فى رد مذهب الأشعرى ، فى « الإبانة » إليه وتوحيده مع مذهب الماتريديين ، والذى عقدت انا لنقده فى « تحت سلطان القدر » فصلا خاصا ومزقته فيه كل ممزق ، كما مزقت تفسير المرحوم الشيخ بخيت لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لأرهاقه على مااختاره من المذهب الذى اختاره أيضا صاحب اللمعة وفضيلة المعلق عليها ، أى مذهب إمام الحرمين المذكور آنفا اتفاقه أو توفيقه ، مع مذهب الماتريديين ومذهب الأشعرى فى الإبانة .

= صدره ، فتلك الآية خلاصة مذهبى الذى أطمئن إليه بين المذاهب ؟ وأى مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر فإنى راده على أصحابه وأنصاره ، ومن الله التوفيق .

ويمتاز فضيلة المعلق من بين أولئك المتفقين ، بقوله عن مسألة أفعال العباد : « إن البشر لايخلو من سفسطة فى أجلى البديهيات حتى يكسوه كسوة أعوص العويصات » وهو ـ إن لم يكن تابعا فيـه لمؤلف « العلم الشامخ » ذلك العالم اليمنى الذى سبق الـكلام منا على مجازفاته ـ متطرف جدا فى ذلك القول المقابل لقولى السابق عن تلك المسألة إنها أعوص العويصات ، على طرفى نقيض ، ذلك القول الذى يجر فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورط فيه من أخطاء عظيمة جمة سيطلع عليها القارئ .

ولم يفكر فضيلته كيف تـكون من أجلى البديهيات مسألة اختلف العلماء فيها على ستة عشر مذهبا فيما يعلمه صاحب « اللمعة » الذى نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق وانحاز اختياره إلى اختياره فى ترجيح مذهب إمام الحرمين ؟

وكيف يكون من أجلى البديهيات مسألة اضطربت فى تحليلها كلمة إمام الحرمين صاحب المذهب المختار عند فضيلته وعند مؤلف « اللمعة » وعند الشيخ محمد عبده . حتى إن شطرها الأول يأول إلى مذهب المعتزلة وشطره الثانى إلى مذهب الجبر ، فى حين أن صاحب الـكلمة متبرئ عنهما معا ، وذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه فى « تحت سلطان القدر » .

وكيف تـكون من أجلى البديهيات مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده فى تعيين موضوعها حق التعيين ، فظن الأول أن مذهب الجبر يؤدى إلى الـكسل والتعطل عن العمل ، مع أن النزاع بين المذاهب لم يكن فى أفعال الإنسان التى لم يفعلها تكاسلا ، بل فى أفعاله الواقعة فعلا ، هل هى واقعة منه استقلالا أو بتدخل من الله [1] وظن الثانى فى « رسالة التوحيد » عند انتقاده لمذهب المعتزلة

---

[١] ومع أن الفعل وترك الفعل متساويان فى مذهب التدخل ، فـكما يكون إقدام العبد على الفعل بتدخل من الله يكون إحجامه عن الفعل أيضاً بتدخله . فلماذا إذن يكون تأثير هذا =

واختياره لمذهب إمام الحرمين ـ مع أنه لافرق بين المذهبين فى المعنى كما حققناه ـ أن كون الإنسان قد تحول دون ما يريد أن يقوم به من الأفعال موانع لم يكن يتوقعها، يناهض مذهب المعتزلة، مع أن أفعال الإنسان التى حال دون وقوعها مانع، خارجة عن موضوع المسألة الذى هو أفعاله الواقعة فعلا. والمعتزلة لايدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل مايحاول فعله، وإنما يدعون استقلاله فى فعل ما يفعله.

وكيف تكون من أبسط المسائل وأسهلها حلا مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت الذى هو شريك فضيلة الصديق فى المذهب، إلى إزهاق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على تأويل لايحتمله فيقلبه إلى عكس معناه، كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء : إن الإنسان مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » إلى تحريف الكلم عن مواضعه، والمقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة التى تحف مذهب فضيلتهما فى هذه المسألة من كل جانب.

وكيف تكون من أجلى البديهيات مسألة يمتحن بها الصحابى الجليل عمران بن حصين عقل رجل من دهاة التابعين أعنى به أبا الأسود الدؤلى، كما فى حديث مسلم عنه أنه قال قال لى عمران بن حصين : أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون ما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم، فقلت بل شىء قضى عليهم ومضى فيهم، قال فقال أفلا يكون ظلما، قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا فقلت كل شىء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، قال فقال لى رحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك إلى آخر الحديث الذى نقلناه فى « تحت سلطان القدر » وسننقله فى هذا الكتاب أيضا.

= المذهب فى متمذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل ولايكون على صورة الإقدام عليه؟ وإذا كانت إرادة الفعل منا تابعة لإرادة الله كما هو مذهبنا وكانت إرادة الله تعلقت بوقوع ذلك الفعل حتما فهل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل بدل الإقدام عليه؟

ثم إن فضيلة الصديق الذى يعد هذه المسألة من أجلى البديهيات وأسهل المسائل حلا ، يكون مغاليا فى تخطئة من خالفه فيها غير مبرّر له أى معذرة فى الخطاء لكونه مخطئا فى أسهل المسائل وأبسطها .. لكنى أنا أعد فضيلته مخطئا فى أغمض مسألة لا يُعْوِزه العذر فى خطأه ولا زملاءه من العلماء المخطئين وهم كُثر . ومعنى هذا القول أنى أنصف فضيلته فى التخطئة وهو لا ينصفنى .

أقول بعد التنبيه إلى هذه النقاط التى قلما نفع تنبيهى فيها من كنت آمل عنده التنبه لها قبل كل أحد ... أقول إن المسألة غامضة جدا ، والناس يميلون من غموضها إلى مذاهب لا تتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة . وليس لى أن أسأم الاستمرار فى تحقيق الحق وأقتدى بالإمام الغزالى القائل :

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد لغزلى نساجا فكسرت مغزلى

ولكنى أقتدى بإمام الأئمة صلى الله عليه وسلم القائل : « رب مُبلَّغ أوعى من سامع » .

أقول قد أحصى صاحب « اللمعة » وغيره المذاهب فى مسألة أفعال العباد وإنى لا أرى طائلا تحت هذا الإحصاء وأفضّل تلخيص الخلاف وحصره فى قولين الجبر أو التفويض ! والباحثون عن أمر بين أمرين لا بد أنهم واقعون فى أحد الطرفين من حيث لا يشعرون ، لأن الإنسان إما أن يكون مستقلا فى أفعاله بعد أن خلقه الله صاحب قدرة وإرادة وهو مذهب المعتزلة ومن يأول مذهبه إلى مذهبهم مثل إمام الحرمين والماتريديين بل الإمام أبى الحسن الأشعرى أيضا على تحقيق بعض العلماء النازعين إلى الاعتزال ؛ أو لا يكون مستقلا فيها بأن يكون لله تعالى تدخلٌ فى خلق فعله أو توجيه إرادته ، وفى الشق الثانى النافى لاستقلال الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة والملتحقين بهم وينتهى مذاهب جميعهم — وفيهم أنواع الباحثين عن الوسط — إلى الجبر ! وهذا

كلام حاسم ألقيه فى الآذان الواعية ، لأن كل تأثير قليل أو كثير أو تدخّل كذلك من الله فى فعل الإنسان أو إرادته أو ميلان قلبه ، لابد أن يتغلب على مايملكه الإنسان فى مساهمة الفعل ، سواء كان هذا التغلب ظاهرا من الناحية العقلية بالتفكير فى مبادئ أفعاله أو من صراحة النص فى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « والله خلقكم وما تعملون » الذى اضطر غيرَ المعتزلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله ، وإن ذهل كثير منهم عن دخول الإرادة أيضا فى هذه الأفعال المخلوقة لكونها عبارة عن فعل القلب المفسر بالعزم المصمم ، ولذا قال العلامة البيضاوى فى « الطوالع » بعد تفسير الكسب المضاف إلى العبد بهذا العزم : « وهو أيضا مشكل ، ولصعوبة المقام أنكر السلف على المناظرين فيه » ومخالفونا فى المذهب الذين يجعلون مشيئة الله فى أفعال العباد دائرة مع مشيئتهم وتابعة لاختيارهم يقلبون المعنى فى الآية الأولى إلى عكسها ويقولون : « وما يشاء الله إلا أن يشاءوا » ولا عذر لهم فى هذا التغيير الذى أقاموه مقام التفسير ، بعد أن ناقشت المرحوم الشيخ بخيت بهذا الصدد فى « تحت سلطان القدر » ولم أترك مقالا لقائل ص ٨٠ ــ ١٠٣

وكلام فضيلة الصديق فى آية المشيئة يرجع إلى اختصار قول الشيخ بخيت وإفادته فى لفظ آخر ، فيكون مناط الحصول عندهم فى أفعال العباد مشيئاتهم أنفسهم لا مشيئة الله ثم يتعزون فى إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية بكون مشيئاتهم مدينة لمشيئة الله فى خلقهم ذوى مشيئة . فالآية عندهم أعنى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » المكرر فى سورة التكوير بعد سورة الإنسان ، تُنبِّه بعض الناس وهم المتخذون سبيلا إلى ربهم فى سورة الإنسان والمستقيمون فى سورة التكوير ــ بالنظر إلى ماقبل الآية فى السورتين ــ تنبه هاتين الطائفتين من الناس إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه لم تكن تتسنى لهم لولا مشيئة الله كونهم فى أصل خلقتهم ذوى مشيئة واختيار ، فيرون الامتنان المفهوم من الآية مبنيا على أصل خلقتهم التى يشتركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة ،

حيث إنهم خلقوا أيضا ذوى مشيئة واختيار . والامتنان المفهوم عندنا من الآية أكبر وأخص للطائفتين: المتخذين سبيلا إلى ربهم والمستقيمين ، فهم مدينون لفضل الله لا فى خلقهم ذوى مشيئة واختيار فحسب بل فى توفيقهم أيضا لاستعمال هذه المشيئة والاختيار فيما يؤدى إلى سعادتهم ، ذلك الذى يمتازون به على زملائهم من بنى نوعهم الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة واختيار ثم لم تنفعهم خلقتهم هذه بل ضرتهم . وهذا الامتياز هو الذي يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية ، وإلا كان للطائفتين المذكورتين أن يدعوا لأنفسهم الفضل فى الاستقامة واتخاذ السبيل إلى ربهم ، لا للمشيئة الله التى جعلتهم فى أصل خلقتهم ذوى مشيئة ، لكون تلك المشيئة مشتركة بينهم وبين الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة ولم تجدهم خلقتهم هذه فى استقامتهم أو اتخاذهم سبيلا إلى ربهم .

ومن العجب أن الآية التى جاء بها فضيلة الصديق لتكون مثالا على غرار آية المشيئة المنازع فى تفسيرها وهى قوله تعالى « قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » تنطق بالامتنان على المخاطبين ، بهدايتهم للإيمان المشروط بكونهم صادقين، وهى نعمة ممتازة خاصة بالمؤمنين الصادقين مثل ماقلنا فى تفسير « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا عامة لكل من خلقه الله ذا مشيئة واختيار كما قال فضيلة الصديق فى تفسيرها الفارغ عن المعنى الهام الجدير بالنظم المعجز. ويظهر الفراغ كل الظهور عند تطبيق ما اختاره فضيلته فى تفسير الاستثناء على قوله تعالى « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » المتفق مع آيتنا فى شكل الاستثناء كل الاتفاق ، فيكون المعنى على مذهب فضيلته ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله كونى مخلوقا ذا مشيئة واختيار ، فكأنه يعلق فعله فى الغد على خلقه إنسانا المفروغ منه ، وهذا معنى فارغ جدا ، وقد أشرت إليه فى « تحت سلطان القدر » ولكن لم ينفع فى تسديد رأى الصديق . وكذا يظهر الفراغ كل

الظهور فى قوله تعالى « ولـكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم وكرّه إليكم الـكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة » لو لم يكن لله تعالى مشيئة فى أفعال عباده إلا عند خلقهم ذوى مشيئة واختيار من غير تدخل منه بعده فى خيرهم وشرهم.

ثم ان فى تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما فسر به فضيلة الصديق والمرحوم الشيخ بخيت من تعليق مشيئات العباد فى أفعالهم بمشيئة الله العامة فى خلقهم ذوى قدرة ومشيئة ، لا بمشيئاته الخاصة بخصوص أفعالهم ومشيئاتهم ... فى تفسيره هذا الذى يحاولون بها التفادى من دلالة الآية على الجبر فى مشيئاتهم لو تركت على ظاهرها ، يلزم ان تكون أفعال العباد ومشيئاتهم المتعلقة بها بخصوصاتها وتفاصيلها المنقسمة إلى الخير والشر وهى أفعالهم ومشيئاتهم الجزئية . . لا يخرج شىء منها إلى ساحة الوقوع والوجود ، بمقتضى الحديث النبوى المجمع عليه القائل : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » لأن مشيئة الله فى خلق الناس ذوى قدرة ومشيئة ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين وذاك الفعل المعين . ولهذا كان المعتزلة قائلين بأن الشر الذى يشاؤه الإنسان ويفعله يقع من غير مشيئة من الله ، مع أنهم أى المعتزلة معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله فى خلق الإنسان ذا قدرة ومشيئة ؛ فلو كانت مشيئة الله فى خلق عباده ذوى قدرة ومشيئة ، تضمنت مشيئته لـكل فعل من أفعالهم وكل مشيئة من مشيئاتهم لما أمكن المعتزلة أن ينكروا مشيئة الله فى أفعال عباده الشرية ، ولما احتاج أهل السنة فى الرد عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » . قال الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا ان يشاء الله » : اعلم أن هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فالقدرى يتمسك بقوله « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ويقول إنه صريح مذهبى ونظيره « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التى بعدها وهى .. «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» خرج منه صريح مذهب الجبر» انتهى قول الرازى باختصار، ومنه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية .

ولنا أن نقول فى إحباط مساعى المحاولين لتهريب مذهبهم فى استقلال مشيئات العباد عن مصادمة قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه مسلطةً على مشيئاتهم، بمشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة واختيار... فاما أن ينكروا وجود مشيئات لله تعالى بجنب مشيئات العباد الخاصة ــ المعبر عنها بإراداتهم الجزئية ــ متعلقة بأفعالهم المختلفة .. فيكون خلق تلك الأفعال المنسوب إليه تعالى فى مذهب أهل السنة الذى هو مذهب خصومنا أيضا المؤولين لآية « وماتشاءون..» بما يخالف السوق والذوق، خاليا عن المشيئة لله .. واما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة، بجنب مشيئات العباد، وإنما ينكرون تبعية مشيئاتهم بمشيئته مدعين العكس كما يرجع إليه مذهب الماتريديين القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية على وفق مشيئاتهم سنة مطردة منه ــ وقد انتقدنا هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » ووجدناه أشد من مذهب المعتزلة فى تفويض أفعال العباد إليهم ــ فتكون النتيجة على التقدير الأخير فى توجيه أقوال من يخالفوننا فى تفسير الآية أكثر بعدا عن السوق والذوق، لأنها تقول « وما تشاءون إلا ان يشاء الله » لا « وما يشاء الله إلا أن تشاءوا » ولذا لم يختره فضيلة الصديق ولا الشيخ بخيت .

فلله فى أفعال عباده مشيئتان، مشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى مشيئة أى ذوى استعداد لأن يشاءوا ويجعلوا أفعالهم المختلفة الصادرة عنهم مبنية على مشيئاتهم . وهذه المشيئة لله تعالى غير مشيئته المذكورة فى قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لأن المشيئة الأولى مشيئة التفويض والثانية مشيئة التخصيص، ولا يكون الله بمشيئته الأولى العامة شائيا لهداية المهتدين ولا شائيا لضلالة الضالين، ومشيئة الله أيضا فى

قوله « وما تشاءون إلا ان يشاء الله » من قبيل المشيئة الثانية .

وحاصل معنى المشيئتين لله تعالى أنه شاء أن يكون أفعال عباده مبنية على مشيئاتهم. فيكونون مختارين فى أفعالهم لكونهم يفعلونها بمشيئاتهم ، ومع هذا فقد شاء الله ان تكون مشيئاتهم هى الأخرى مبنية على مشيئته ، فيكون الله مؤثرا فى أفعالهم بواسطة التأثير فى مشيئاتهم ويكونون بهذه الصورة مختارين فى أفعالهم ومضطرين فى مشيئاتهم. وهذا هو معنى الجبر المتوسط الذى ينتهى إليه مذهب الأشاعرة فى أفعال العباد أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى مشيئاتهم .

وليس العباد مجبورين فى أفعالهم مباشرة لكونها مبنية على اختيارهم ، ولهذا افترق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين النافين الاختيار بالمرة عن الإنسان ، كما انهم أى الأشاعرة متفقون مع سائر أهل السنة الماتريديين وغيرهم فى كون الأفعال يخلقها الله الذى هو خالق كل شىء بنص القرآن، والمخالف فى هذا هو المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية مفوضة من الله إليه .

أما اختيار الإنسان لتلك الأفعال فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوق الله كأفعاله . لكن الماتريديين يدعون استقلال الإنسان فى اختياره ، والله الذى هو خالق أفعاله وخالق كل شىء ، ليس خالقا لاختياره ، لأن الخلق يتعلق بالموجودات والاختيار لا وجود له عندهم . وسائقهم إلى هذا القول إنقاذ الإنسان من الجبر فى أفعاله إذا كان غير مستقل فى اختياره .

والحق أن اختيار الإنسان الذى لا يختلف عن إرادته. لا يمكن إخراجه عن الموجودات. وطريقهم فى الإخراج بدعوى انها إرادة جزئية لا يستقيم لهم ، بل الموجود فى الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الانسان ينحصر فى إراداته الجزئية الصادرة عنه متعلقة بأمور معينة .. فيمكننا ان نعد هذه الإرادات المتحققة فى الخارج بفضل جزئيتها أى تعينها وتشخصها ـ كما يكون الموجود فى الخارج جزئيات الكلى ، لا الكلى نفسه ـ

يمكننا أن نعدها من أفعال القلب فتكون مخلوقة لله كسائر أفعال الإنسان .. ولا يمكن إنقاذ الإنسان من الجبر فى أفعاله بواسطة الجبر فى اختياره ، حتى ولو لم يكن اختياره من الموجودات والمخلوقات ، إذ يكفيه كون هذا الاختيار متأثرا من الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان . لـكن الأشاعرة يتمزون فى هذا الجبر الآتى من تأثير الداعية فى الاختيار ، بعدم وجود الجبر فى الأفعال المنسوبة إلى الاختيار وبعدم تسليم كون الاختيار متأثرا من الداعية لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم ، وإنما الجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة يأتى إلى مذهبهم من كون الاختيار مخلوق الله كالأفعال . أما الماتريديون وأشباههم ممن لا يرضون الجبر بالمرة فكما ينكرون تأثير الداعية فى الاختيار إلى حد الوجوب لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضا ، ينكرون كون الاختيار مخلوق الله تعالى كما ذكرناه آنفا مع الرد على متمسّـكهم فيه .

وإنى أخالف من هذا المذهب عدمَ كون اختيار الإنسان من الموجودات التى يتعلق بها خلق الله كأفعاله ، ومن المذهبين جوازَ الترجيح بلا مرجح فى أفعال الإنسان — وقد حققناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٢٦ — ١٣٧ — فيأتيها الجبر بالواسطة قطعا من كون الاختيار مخلوق الله أو من تأثير الداعية إلى حد الوجوب ، كما حققناه أيضا فى غير موضع من « تحت سلطان القدر » ويقتصر التعزى المعقول على كون هذا الجبر غير مفسد لاختيار الفاعل ، لعدم تعارضه مع إرادته كما يتعارض الإكراه مع إرادة المـكره فيفسدها ان لم يسلبها ، ويكون الجبر فيما نحن فيه جبرا محبوبا عند المجبور لا مثيل له فى غير ما يكون بين الله وعباده ، فهم يفعلون ما يشاءون ولا يشاءون إلا ما يشاء الله أن يفعلوه . وهو منطوق قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والذين يريدون رفع الجبر بالمرة عن موقف الإنسان فى أفعاله ولو بواسطة الجبر فى مشيئته التابعة لمشيئة الله بمقتضى الآية — ومنهم فضيلة الصديق — ذهبوا فى تفسير الآية إلى حد تغييرها .

وزاد الصديق عليهم فحاول أن يتعسف فى تفسير الكلمة المشهورة المنقولة عن العلماء فى إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط : « مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » بأبعد من تعسفاتهم فى تفسير الآية فقال : « نعم ، العبد مختار فى فعله مجبور فى اختياره وهو بمعنى أنه مجبول على الاختيار فليس فى استطاعته أن لا يكون مختارا كالجدار » .

وهذا مع كونه من أغرب المكابرة المكشوفة ففيه أروع مثال لتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه لأن أصحاب تلك الكلمة من العلماء ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط أى الجبر فى أفعال الإنسان بواسطة الجبر فى اختياره ، كفضيلة الصديق بل من أنصاره المعترفين به . وهم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر ورده إلى مذهب المعتزلة القدرية ولا إلى أكثر منه منوِّهين بأنه من غير تفسيره بما فسر به الصديق يجعل العبد كالجدار ، لكن أصحاب مذهب هذا الجبر المتوسط أنفسَهم وهم الأشاعرة يلزم أن يكونوا كالجدار قبل أن يكون الإنسان فى مذهبهم كذلك ، ويكون مثلَهم مرتين العلماء المتكلمون عن خلاصة هذا المذهب الذى هو مذهبهم أيضا ، إذ ليس فى شئ من المعقول والمعروف أن يتكلم الرجل فى شرح أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه وإلى أبعد من ذلك ، كأنه يلتجىء إلى جانبهم منكرا لمذهبه وتائبا عنه !! فهذا ما فعله فضيلة الصديق بقول العلماء فى خلاصة مذهب الجبر المتوسط ، جاعلا من نفسه نائبا فضوليا عنهم يقيهم شر مذهبهم الذى يجعل الإنسان كالجدار .

والواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان إنه مختار فى فعله مضطر أو مجبور فى اختياره ، التوسطَ بين أمرين من الجبر أو التفويض ، وتفسير الصديق لقولهم ذاك يجعل الأمرين أمرا واحدا فقط وهو التفويض الممثِّل لمذهب المعتزلة القدرية ، ويردّ الأمر الآخر الذى هو الجبر إلى التفويض أيضا فيجعله تفويضا مؤكدا ، وليس هذا

طبعا فى شىء من مذهب الأشاعرة ، بل نقيضه وأكثر من نقيضه .

وهناك وجيزة أخرى فى تلخيص مذهب الجبر المتوسط أى الجبر فى الفعل بواسطة الجبر فى الاختيار ، تُعزى إلى المحققين وتماثل الوجيزة التى عبث فضيلته فى تفسيرها ، وهى «أن الإنسان مضطر فى صورة مختار» قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد : «لاخفاء فى أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعلُ أو التركُ ليس بمشيئتنا واختيارنا، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وماتشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله : « قل كل من عند الله » ولذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان فى الحال الاختيار وان الإنسان مضطر فى صورة مختار » فهل يمكن فضيلةَ الصديق أن يفسر قول المحققين هذا أيضا ـ وهو أبلغ فى الاعتراف بالجبر من القول الأول ـ بما يقلبه إلى مذهب المعتزلة كما فسر القول الأول ، لاسيما بعد تصريح العلامة التفتازانى بأن المآل هو الجبر وتأييده بقوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى تعسف فيه الصديق وغيره من علماء الزمان ليفهموا منه مالم يفهمه العلامة التفتازانى .

وقال العلامة فى محل آخر من شرح المقاصد : « ونحن نقول الحق ماقاله بعض أئمة الدين ان لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادىء القريبة على قدرته واختياره والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط ، وفى كلام العقلاء « قال الحائط للوتد لِمَ تشقنى قال : سل من يدقنى » .

وإنى أرى الحق فيما رآه العلامة حقا ونقله عن بعض أئمة الدين أو بعبارة أخرى عن المحققين ، لكن فى مثال القلم والوتد نظرا عندى لأن الجبر الواقع فى المثالين جبر محض وليس للقلم والوتد حتى صورة مختار ، مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطرا فى صورة مختار أرادوا بقولهم هذا ما أراده أصحاب الكلمة الأولى من نشدان

الوسط بين أمرين وإن كان جانب الجبر والاضطرار راجحا على جانب الاقتدار وفى غاية القوة المتساوية مع مافى الجبر المحض ، ومع هذا فالاختيار موجود فى قول المحققين ولو صوريا ، فلو كان للقلم فى يد الكاتب والوتدِ فى يد الداق شعور واختيار متفقان مع شعور الكاتب والداق واختيارِهما كان التمثيل بهما تام الانطباق على موقف الإنسان بيد الله ، وقد قلنا فى « تحت سلطان القدر » بعدم وجود مثال تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر ، وانتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون فى الشرق والغرب ، ولذا كانت هذه المسألة أعوص مسائل الدنيا رغم مايراه فضيلة الصديق من أنها بديهية من أجلى البديهيات .

حتى إنى لا أكتفى بالاختيار الصورى فى الإنسان المضطر وأقول انه يفعَل ما يفعله ويترك ما يتركه باختيار تام حقيقى لكنه ضرورى الاتفاق مع اختيار الله ، فكأن الاضطرار فى اختيار الإنسان لا فى الإنسان نفسه الذى فى وسعه ان يعدل عن كل اختيار له نقول عنه انه يتفق مع اختيار الله ، إلى غيره . فإذا بالاختيار المعدول إليه هو المتفق مع اختيار الله التابع له والمعدول عنه غير متفق .

ولنا مزيد بيان عن هذا الموقف الدقيق للإنسان فى « تحت سلطان القدر » ص١٤٨ ـ ١٥٧ يصدِّقك إذا قلت عن الإنسان المنتهى أمره إلى الجبر متى فر منه ، من ناحية كون مشيئته تحت تأثير مشيئة الله : إنه غير مجبور ولا مكره لعدم تعارض مشيئته فى تقلباتها مع مشيئة الله التى تتبعها فى رغبة صادقة منه وطيب نفس ، وتأثيرُ مشيئة الله فى مشيئته من نوع الترغيب والاقناع بخلق داعية فى قلبه تجذب مشيئته إلى جانب مشيئته جذبا ، لا من نوع القسر والإكراه ، وإن هذا الترغيب لكونه ترغيب عزيز مقتدر لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء ، أقوى فى التأثير من الجبر والإكراه ، فكل مايشاء العبد ويكون ، لا يكون إلا عينَ ما شاء الله الذى يكون هو ولا يكون غيرُه .

ولهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق فى الطعن على مذهب الجبر ولا تمثيله الإنسان فى هذا المذهب بالجدار ، لا يمس شيء من ذلك ، الجبرَ الذى نقول به وهو لا يعارض إرادة المجبور ولا اختياره ولا يسلب أيًا منهما ولا يفسده كما يفسده الجبر المرادف للاكراه . وليست إرادة العبد واختياره أداة بيد الله كالقلم فى يد الكاتب فإن كانا أداة لم يكونا كالقلم ، فهل رأيتم أو سمعتم أداة من نوع الاختيار والإرادة لا بيد المختار والمريد؟ وكل هذا موجب لغموض المسألة ، فلو قلنا لا إرادة ولا اختيار للانسان كانت المسألة سهلة وكان الإنسان كالجدار ، ومع هذا كان قولا باطلا ومصادما للبداهة كما ذكره فضيلة الصديق . ولو قلنا كما قال المعتزلة أو إمام الحرمين أو الماتريدية أو الصديق إن العبد حر فى اختيار الفعل والترك وليس هو ولا اختياره تحت تأثير إرادة الله إلا من حيث إن قدرته على الإرادة والاختيار عطية من الله له فى ابتداء خلقته ، حيث خلقه إنسانا ولم يخلقه جمادا ، كانت المسألة سهلة أيضاً ولكن كان قولا غير مطابق أيضا للحق المطابق لموقف الإنسان الحقيقى ، وكان إيمان المرء بالقدر على هذا المذهب لا أهمية له بل ولا معنى ، لكونه إيمانا بقدرة وإرادة نفسه اللتين يترتب عليهما حصول الفعل ترتيبا مطردا ، سواء كان حصوله بخلق الله أو بخلقه نفسه ، لا إيمانا بالقدر ، ولا يكون المناسب على هذا أن يقال بعد الإيمان بالقدر : خيره وشره من الله تعالى بل من الإنسان نفسه .

أما الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح وربط الخير والشر إلى إرادة الله فإنما يُعقل من طريق الاعتراف بوجود مشيئتين لله تعالى أولاهما مشيئته المتعلقة بخلق الإنسان ذا قدرة وإرادة والثانية مشيئته عند كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر، لخلق ذلك الفعل متفقة مع مشيئة الفاعل [1] وقد أجمع أصحاب المذاهب الحق على أن الله خالق أفعال

---

[١] ومشيئة الله هذه التى هى غير مشيئة خلق الإنسان ذا قدرة وإرادة، تسمى توفيقه تعالى إذا كان الفعل خيراً وخذلانه إذا كان شراً .

العباد ويلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم رغم عدم اعترافه بمشيئة الله بجنب مشيئة الإنسان المتعلقة بأفعاله غيرِ مشيئته عند خلقه ذا قدرة وإرادة ، فهل يكون إذن خلق الله لأفعال العباد فى أوقاتها بدون مشيئة منه ؟

فأصدق القول الذى لا شبهة فيه للعقل والمنطق أن جميع العلماء الجدد المرتكبين كل تكلف لإبعاد قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » عن الجبر والمنكرين بهذا الغرض مشيئة الله المتعلقة بخصوصية أفعال الإنسان ، تقبلوا من حيث لا يشعرون مذهب المعتزلة فى إسناد خلق أفعال العباد إليهم أنفسهم لا إلى الله إذ لا خلق بدون مشيئة وإذا لم يكن الله خالق تلك الأفعال فلا توجد مشيئة له يمكن تعليق مشيئات العباد عليها فى الآية، غير مشيئته فى خلقهم ذوى قدرة وإرادة. إذ لو وجدت هذه المشيئة المتصلة بمشيئاتهم اتصالها بها فى الآية لكانت أحق من كل الوجوه بأن يكون التعليق عليها فى الآية ، أحق من مشيئة لله بعيدة عن مشيئاتهم فى الزمان والمعنى والسياق والسباق. وقد لفتنا من قبل إلى بعض نواحى هذا البعد كما أن الخصوم كانوا معترفين بهذا البعد — من حيث لا يشعرون — لما أنكروا وجود تلك المشيئة لله القريبة وخرجوا فى سبيل هذا الإنكار عن مذهبهم فى خالق أفعال العباد . وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام .

ومن عجائب الأخطاء التى جر إليها علماء الزمان إنكارهم الجبر المتوسط ثم إنكارهم — لتبرير ذلك الإنكار — مشيئاتِ الله تعالى الخصوصية المتعلقة بخلق أفعال العباد فى أوقاتها..

من عجائب الأخطاء قول المرحوم الشيخ بخيت فى تفسير قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون » : « لو شاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين مسلوبى القدرة والإرادة كالجمادات » وهذا يشبه تفسير المعتزلة فى هذه الآية بحمل مشيئته تعالى على مشيئة القسر والإلجاء وإن لم يكن عين تفسيرهم بتمامه ، أو بالأولى وإن كان تفسيرهم

أقل بُعداً عن الآية من تفسير الشيخ .. وعلى كل حال فهما متقاربان لا متحدان ، لأن هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فرارهم من الجبر مذهب المعتزلة غير معترفين به .

وقد قلت إن تفسير المعتزلة أقل بعداً عن الآية من تفسير الشيخ، لأن تفسيره القائل بأن ربك لوشاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين ، لكنه لم يشأ فلم يكونوا مقهورين كالجمادات، ينافى قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده » ، والشيخ ذكر قوله تعالى هذا عند تفسير آية المشيئة غير منتبه إلى المنافاة ولا إلى أن الجمادات لا يقال عنها « ما فعلوه » كما لا يقال « فعلوه »، لأن النفى إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات .

والشيخ الأكبر المراغى نسج على منوال فضيلة الشيخ بخيت ولكنه بعد أن قرأ نقدى عليه فى « تحت سلطان القدر »، فقال فى تفسير الآية « ولو شاء ربك مافعلوه بأن خلقهم ملائكة » .

وكلهم بعيدون عن المعنى اللائق بالنظم المعجز ، كأن الله غير قادر على أن يجعلهم ـ وهم أناس كما نعرفهم ذوو قدرة وإرادة ـ لا يفعلون مافعلوه، بأن يتركوا فعله بإراداتهم واختيارهم توفيقا لهما من الله مع إرادته .

أما فضيلة الصديق فلكونه ساعيا جهد طاقته للتغاضى والتجاهل عما كتبت فى « تحت سلطان القدر » وأطلت فى نقد ما قاله الشيخ بخيت مبتعدا كل الابتعاد عن الحق والذوق فى تفسير آيات المشيئة ـ فهو وإن لم يفسر تلك الآيات كما فسرها فضيلة الشيخ المرحوم لكنه تعدى حدود الاعتدال عند تفسير كلمة العلماء فى موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة : « مختار فى فعله مضطر فى اختياره » تفسيرا محرفا للكلم عن مواضعه فشبَّه المجبور فى ذلك المذهب بالجدار . وهذا على الرغم من أن بين الجدار وبين المجبور فى مذهبهم جبرا محبوبا ، بعدَ مابين المشرقين لأن له شعورا وإرادة يبنى أفعاله عليهما ، حتى ان المجبور جبرا مكروها يفعل مايفعله أيضا

بشعور وإرادة وإن كانت إرادته فسدت بما يصادمها من إرادة المكرِه ، فلا يصح تشبيهه أيضا بالجدار ، فما ظنك بالمجبور الذى يفعل ما يشاء عن رضى وطيب نفس متفقَ الإرادة مع إرادة المجبر ، حتى لو قلنا لاجبر هناك ولكن دوام الاتفاق وعدم الانفكاك بين الإرادتين لصح ذلك . نعم دوام الاتفاق بين الإرادتين ، على أن تكون إرادة الإنسان تابعة وإرادة الله متبوعة ، لا على أن تكون إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان كما فى مذهب الماتريدية القائل بجريان عادة الله على خلق أفعال الإنسان على حسب إرادته التى هو مستقل فيها عندهم .

ولا يعد تعييب مذهب الماتريديين المتفق مع المذهب المختار عند الصديق ، بتضمنه لاتباع إرادة الله لإرادة الإنسان ، ثقيلا عليهم مع كون هذا الاتباع واقعا فى مذهبهم إن لم يكن بالحرف والإسم فمن طريق المعنى المؤدى باسم آخر . كالتنفيذ والتأييد ... ومع كون التبعية خلاف الواقع وعكسه بموجب قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .. وإنما الحقيق بالاستقلال والاستنكار تعييب مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر المتوسط بأنه يجعل الإنسان كالجدار ، وعدمُ الاعتراف بوجود الجبر فى الواقع محبوبا أو غير محبوب .

والحق الذى لا مرية فيه عندنا انه لا قبل لإنكار تدخل من الله فى فعل عبده بعد إسناد خلق الفعل إلى الله ـ المعترف به عند الصديق ، مادام غير مصارح بانتحال مذهب المعتزلة فى قطع إسناد خلقه عن الله ـ وحينئذ تكون لله مشيئات خاصة متعلقة بخلق كل فعل من أفعال العباد زيادة على مشيئته المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة وإرادة ، ويكون للعبد أيضا مشيئة متعلقة بفعله ، فتجتمع المشيئتان وتتفقان على ذلك الفعل . أما تعيين التابع والمتبوع من هاتين المشيئتين المتفقتين فأمره إلى الداعية التى يخلقها الله فى قلب العبد تحثّه إلى تلك المشيئة المتفقة مع مشيئة الله ، ومن هذا يحصل الجبر المحبوب للعبد المجبور .

وهذا ما نطق به قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وما قاله العلامة التفتازانى ونقلناه سابقا من « أن المبادىء البعيدة لفعل العبد – يعنى الداعية – تدل على عجزه واضطراره وإن كانت المبادىء القريبة دالة على اختياره فإن الإنسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب الخ . . » والسبب فى كون الاختيار صوريا والاضطرار حقيقيا أن العبرة بالمبادىء البعيدة، لكون المبادىء القريبة مبنية عليها دون العكس .

وهذا أيضا اتفاق العقل مع النقل فى هذا الجبر : ومن أجل ذلك قلت فى « تحت سلطان القدر » معترضا على العلامة التفتازانى فى قوله « بأن العمدة فى هذه المسألة على العقل دون النقل بناء على أن الأدلة النقلية متعارضة فيها » قلت لا يمكن أن يكون هناك تعارض فى الأدلة النقلية من دون وجود مثله فى الأدلة العقلية .

فليس موقف الإنسان المختار المقيد اختياره بالتبعية لاختيار الله ، لا كتبعية اختيار المكرَه لاختيار المكرِه المتعارضين بل تبعية أشد من ذلك ، ومع هذا تبعية مرغوب فيها من التابع ، ومن أجله كان هو المسئول عن أفعاله المبنية على هذا الاختيار . . فاعل مختار مقيد اختياره بقيد لا يخرج عنه لزاما ولا يريد أن يخرج، وهو لهذا ومع ذلك مسئول عن أفعاله ... موقف الإنسان هذا ليس كما يستسهل حلَّ مشكلته المستسهلون الذين منهم بل من متطرفيهم فضيلة الصديق القائل فى تعليقاته على اللمعة ص ٦٨ « بيد أن شدة الظهور كثيرا ما تتخذ وسيلة التنازع المؤدى إلى عد أجلى المسائل من أعوصها » . وعندى أن منبع الغلط فى ظن مستسهلى الأمر نفاة الجبر أن الإنسان يفعل ما فعله مستقلا فى إرادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لله وعدمُ كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة .

فانظر كيف تُستصغر إرادة العبد المتوجه نحو أفعاله لئلا يستكثر استقلاله فيها . .

تستصغر باسم الجزئية التى لا يصح استصغارها[١]، ثم يعزى إليها أعظم تأثير هو استجلاب خلق الله لكل فعل من أفعال العبد استجلابا مطردا كأنما هذه الإرادة الجزئية هى خالقة تلك الأفعال.. نعم استجلابا مطردا لخلق الله، لا يتخلف بناء على سنة من الله جارية على خلق تلك الأفعال وفق هذه الإرادة الجزئية.. فهى تؤدى بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال وإن كان وقوعها بخلق الله... فى حين أنه قد يختل استقلال العبد عند المعتزلة فى إيجاد أفعاله، بسبب الداعية إلى الفعل التى يخلقها الله باتفاق المذاهب فى قلوب العباد مؤثرة فى إراداتهم ويكون تأثيرها فى مذهبهم أقوى مما لها فى مذهب الماتريدية، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح عندهم أى المعتزلة. ولهذا قلت فى تحت سلطان القدر ولا أزال قائلا إن العبد فى مذهب الماتريديين أكثر استقلالا منه فى مذهب المعتزلة.

نعود إلى ما كنا فيه: وظنهم الثانى الذى غلطوا فيه أن الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان موجهة له إلى الفعل أو ترك الفعل، مرجحة يمكن إهمالها لاموجبة. وقد قضينا فى «تحت سلطان القدر» على كلا الظنين ونبهنا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات فهى إرادته الجزئية أى المتعينة بتعين متعلقها فعلا أو ترك فعل، وهى بهذا التعين يكون لها تحقق فى الخارج عند حالات العزم على فعل شئ معين أو ترك فعله، لا إرادته المطلقة الموصوف بها الإنسان دائما حتى فى حال عدم إرادة شئ أيضا صالحةً للتعلق بالفعل والترك. وليست هذه إرادة موجودة فعلا، بل عبارة عن الاستعداد للإرادة.. كما حققنا كون الداعية موجبة.

---

[١] تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية مع أن هذا الوصف هو الذى يجعل الإرادة معينة ومتحققة فى الخارج وكل إرادة صدرت من الإنسان ووقعت متجهة الى جهة معينة فهى ارادة جزئية تتحقق فى الخارج بفضل جزئيتها، كما يتحقق الإنسان الكلى فى الخارج، بجزئياته المتشخصة فى زيد وعمر وبكر. ولا وجود للانسان الكلى ولا لإرادته الكلية. فهى التى تستحق ان لاتعد مخلوقة لعدم كونها موجودة، لا الإرادة الجزئية. لكنهم يستصغرونها ثم يعزون إليها أعظم تأثير

لكن فضيلة الصديق أهمل ما كتبناه فى الكتاب المذكور بشأن الداعية وظن أن إهماله ينفعه فى القول بإمكان إهمال الداعية . ومرادنا من الداعية الداعية المؤدية إلى الفعل أو الترك لا الداعية التى تسنح بالبال ولا تؤدى إلى فعل أو ترك فعل ، لأن كلامنا فى مسألة أفعال العباد الواقعة فعلا لا المتصورة فقط ، فداعية الواقعة موجبة قطعا ، وتمام التحقيق فى « تحت سلطان القدر » ص ١٥٣ — ١٥٤ وإنكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الداعية أو إنكار وجود الفعل أو الترك مع وجود الداعية بعيد عن التحقيق .

ولنا أن نقول هنا اما أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة فى فعل الإنسان غير خلقه ذا قدرة وإرادة واختيار كما قال المعتزلة ومن نحا نحوهم مثل إمام الحرمين والماتريدية وصاحب « اللمعة » وفضيلة الصديق ، بل الأشعرى أيضا فى مذهبه الحقيقى على ما ادعاه المدعون والمؤولون لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما أول به فضيلته بعد المرحوم الشيخ بخيت ... أو يكون لله تلك المشيئة الخاصة المتعلقة بطرف معين من الفعل أو الترك لكل فعل معين كما هو مذهبنا ، وهى مشيئة الله المتفقة مع مشيئة الإنسان المبنية على الداعية التى يخلقها الله فى قلبه ، فلو لم تكن لله هذه المشيئة لما خلق الداعية فى قلب الإنسان ، بل لو لم يكن لله هذه المشيئة لما كان وجه لإسناد الخلق فى أفعال الإنسان إلى الله فى غير مذهب المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق أفعاله ، لاستلزامه إن كان الله خالقها أن يكون خالقها من غير مشيئة منه . فإذا كان لله مشيئة متعلقة بفعل الإنسان وتركه الفعل وللعبد مشيئة ، وكان تقرر الطرف المعين من فعل العبد وتركه الفعل باتفاق هاتين المشيئتين ، اعتبرنا مشيئة العبد فى هذا الاتفاق تابعة لمشيئة الله وجعلناه منطوق قوله تعالى : «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» لكون مشيئة العبد تابعة للداعية التابعة لمشيئة الله خالق الداعية ، ولم نعتبر مشيئة العبد متبوعة لمشيئة الله الذى هو خالق الفعل على وفق إرادة العبد واختياره كما هو مذهب الماتريدية ،

وأعتبره إمام الحرمين الذى اعتبرناه نحن فى المعنى مع المعتزلة ، لفظا من غير معنى .

فقد انجلى أن لله مشيئة خاصة فى شأن كل فعل من أفعال عباده أو تركهم لذلك الفعل ، تستميل مشيئتهم إليه وتكون لا محالة نافذة فى استمالتها على مقتضى قانون « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ومشيئة الله هذه التى هى غير مشيئته الأولى المتعلقة بخلق الإنسان ذا إرادة واختيار ، تسمى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد وخذلانه بالنسبة إلى عبده الشقى المذكورَين فى قوله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » والدليل على وجود هذه المشيئة لله المستميلة خلقُه الداعية كما قلنا[1] ، وعلى نفوذها القطعى استحالة تخلف ماشاء الله عن مشيئته ، فمن هذا يحصل الجبر عندنا ؛ والذين يعتبرون الداعية مرجحة فقط لا موجبة يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التخلف المذكور ولا تنس أن مرادنا من الداعية هى التى بنى عليها الفعل أو تركُ الفعل ، وما عداها ليست بداعية . فالداعية موجبة وغير الموجبة ليست بداعية.. ولا تنس أيضا أن الإنسان الذى يتوهم قدرته على إهمال الداعية يقع تحت داعية أخرى تقابلها .

فمشيئة الله الخالقةُ للداعية لاتخلى الجو لمشيئة الإنسان وهو صريح معنى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» لاسيما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود : « وما تشاءون إلا ما شاء الله » والمعارضون فى تفسير الآية يبعدونها عن معناها الطبيعى فهى كما ترى تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله وتقارن بينهما فى التابعية والمتبوعية بأن تنص على أن مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله . ولا محل لأن يكون المراد من مشيئة الله المذكورة فيها مشيئته التى خلق بها الإنسان ذا مشيئة واختيار ، لأن معنى ذلك خلقه قادرا على المشيئة ومهيأ لها ، لاخلقه شائيا بالفعل فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان

---

[١] لأن الله تعالى لا يكون هاديا لمن شاء من عباده ، ومضلا لمن شاء منهم المذكورين فى فى قوله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، بمجرد خلقهم ذوى ارادة واختيار .

لتجرى المقارنة بينهما . وفضلا عن هذا فلا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان ومشيئة من أعطاه المشيئة ولا لتعيين أى منهما تابعة والأخرى متبوعة بالضبط والتصريح ، لكونه تصريحا بما هو معلوم ومستغن عن البيان [1] ولا يجوز حمل كلام الله على معنى معلوم للمخاطبين قبل إلقائه عليهم ، مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع فى مشيئة الله ، على مشيئته العامة المتعلقة بتكوين الإنسان فى أول خلقه مستعدا للمشيئة . والآية إنما تكون مفيدة لمعنى جديد جدير بأن ينبَّه المخاطبون إليه، إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئة جديدة لله خاصة ربما يغفل المخاطبون عنها وعن كونها مقيِّدة لمشيئته العامة السابقة المتعلقة بخلق الإنسان مزوَّدا بالقدرة على المشيئة ربما يغفلون عنها لخفائها وخفاء تأثيرها فى مشيئة الإنسان كما غفل العلماء المعاصرون المتغاضون عن موقف الإنسان الغامض المجبور فى صورة المختار .

وأما اقتناع فضيلة الصديق بما نقله عن « جول سيمون » الفيلسوف الفرنسى من قوله « وما الدواعى إلا فرص لظهور الإرادة وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شئ تميل إليه النفس وتختار إحداها » ص ٧٠ « اللمعة » فمما يتعجب منه فلو قرأ فضيلته ما كتبته توضيحا لكون المرجِّح موجبا ص١٥٧ـ ١٥٩ وص ١٢٧ـ١٤٢ من « تحت سلطان القدر » ولاسيما لو قرأ منه ما كتبته فى القسم الثانى من الفصل المعنون « آراء فلاسفة الغرب » ص ٢٥٥ـ٢٦٧ لاطلع على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومة لقول « جون سيمون » المنقول ، وكفت نقلت تلك الصفحات هنا على طولها لو كانت صفحات كتاب لغيرى ، وإنى أوصى القراء أن يقارنوا بين القولين فيتبعوا أحسنهما ، لكن مايظهر من حال فضيلته أنه اعتزم على

---

[١] على أن المرحوم الشيخ بخيت زاد فى الابتعاد وفهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشيئةالإنسان. راجع « تحت سلطان القدر » .

أن لا يقرأ كتابى « تحت سلطان القدر » لئلا يزعزعه عن رأيه الذى يصر عليه ، ولنقل عنه إنه لم يلتفت إلى كلماتى فى إيجاب الداعية إزاء كلمة « جون سيمون » عن عدم إفادتها الوجوب، فهل كان ينبغى لفضيلته أن يتمسك بقول هذا الفيلسوف الغربى متغاضيا عن قول العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد المار ذكره : « لا خفاء فى أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا الخ » ؟

فقد ظهر من كل ما سبق حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد فى مذهبين الجبر أو التفويض ، حتى إن مذهب التفويض الذى اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر بتأثير الدواعى التى يخلقها الله فى القلوب وعدم تجويزهم الترجيح بلا مرجح ، فيكون مذهب الماتريدية فقط القائل بكون الإرادة الجزئية التى هى الإرادة الوحيدة المتحققة فى الخارج، من العباد والله تعالى خالق أفعالهم المقدورة على حسب إراداتهم خلقا مطردا جرت سنة الله عليه. وليس للدواعى السانحة لقلوب الناس سلطان عليهم عند الماتريدية لقولهم بجواز الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح ؛ ... يكون هذا المذهب فقط ، أحق باسم مذهب التفويض وأبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة[١] ، ولا يكون لأصحابه الماتريديين ومروجيه المزدادين فى الأزمنة الأخيرة حق تضليل المعتزلة واتهامهم بالمغالاة فى سلطة الإنسان على أفعاله ، فهو يملك أفعاله التى يخلقها الله فى مذهب الماتريدية بتملك إرادتها ، ولا يملك أفعالَه الصادرة عنه فى مذهب المعتزلة رغم كونه خالقها ، بسبب الدواعى التى يخلقها الله فى قلبه وهى موجبات لا مرجحات كما حققناه

وظهر أيضا أن الفرار من مذهب المعتزلة المتهمين بإنكار القدر والمسمَّين بما أنكروه أعنى القدرية ، إلى أى مذهب من المذاهب المتوسطة بين الجبر والاعتزال إما أن يعود

---

[١] ويكون قول الصديق المنقول سابقاً « فالمعتزلة المنقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية أو الشيعة الإمامية » محتاجا إلى التصحيح والتعديل .

إلى الجبر غير المرغوب فيه لـكون مآل الخليطة الممنوحة للإنسان فى أى مذهب متوسط المركبة من الاختيار والاضطرار ، اضطرارا مخلا باستقلاله ؛ وإما أن يعود إلى الاستقلال الموجود فى الاعتزال غير المرغوب فيه أيضا ، بل المهروب منه ، أو إلى أشد منه وأكثر كما فى مذهب الماتريدية المانح للإنسان على رأينا مالا يمنحه مذهب المعتزلة . أما نحن الذين نؤمن بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام ولعن منكريه ولا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان المستقل باستقلاله فى إرادته الجزئية كما فى مذهب الماتريدية .. فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة واعتزال الماتريدية الذى هو أشد

نعم ، الجبر الذى نقول به غير الجبر الذى تقول به الفرقة الضالة الجبرية النافون لاختيار الإنسان وإرادته ، وهو أى الجبر الذى نختاره مايسمى الجبر المتوسط ، سواء قال به الأشعرى أو رجع عنه إلى ما يتحد مع مذهب الماتريدية ، لأنا لا نقول القول تقليدا لأحـد[1] وليس معنى الجبر المتوسط انه جبر متوسط القوة لاشديدها كالجبر الذى فى مذهب الجبرية الضالين ، إذلا فرق بين الجبرين فى المذهبين من حيث القوة والتأثير ، حتى إن الجبر الذى نقول به يفوق الإكراه فى القوة كالجبر فى مذهب الطائفة الضالة سواء بسواء ومع هذا فلا إكراه فى كلا الجبرين لعدم تعارضهما بإرادة المجبور ، أما عدم التعارض فى مذهبهم فلعدم الإرادة والاختيار للإنسان فى مذهبهم، وأما عدم التعارض فى مذهبنا فلان الجبر الذى نقول به يأتلف مع إرادة الإنسان واختياره ، حتى لو قلنا إنه لا جبر فى مذهبنا لصح ذلك ، إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته واختياره ، إلا أنه لا يريد ولا يختار إلا ما يريد الله ويختاره له ، فكأنه مجبور من غير جبر ، وفيه كمال قدرة الله الذى لا يجرى فى ملـكه إلا ما يشاء . فراد

[١] على أنى أرى فى غاية البعد أن يرجع شيخ الأشاعرة عن قوله المعروف فى أفعال العباد المفسر بالجبر المتوسط ولا يكون للأشاعرة المؤلفين فى علم الـكلام والباقين على مذهب الشيخ القديم، وفيهم فحول المحققين مثل الرازى والغزالى والقاضى عضد الدين والعلامة التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى والجلال الدوانى ... علم برجوع الشيخ ولا بتأليفه الجديد المسمى بالإبانة !!

العبد ومختاره فيما يفعله أو يتركه بطيب نفس منه لابد أن يتفق مع مراد الله ومختاره ، وإلا لا يحصل ذلك الفعل أو الترك ، بل لا يكون مرادَ العبد ومختارَه أيضا . وكأنه مجبور على اختيار ما يطيب له من حيث انه موافق لما أراد الله واختاره له .

ونحن الذين لا ننفى إرادة العبد واختياره وإنما نقول بتوجههما لزاما ـ لا بجبر من الله بل برغبة خالصة من صاحب الإرادة والاختيار إلى وجهة إرادة الله واختياره ، لا يمسنا تعريض الخصوم بكون الإنسان فى مذهب الجبر كالجدار .

أما قول فضيلة الصديق فى تعليقاته على « اللمعة » ص ٩٦ « من لوازم الجبر المحض ارتفاع مسؤولية العبد ، فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفى اللازم خرق مكشوف » فمنشأ الغلط فيه مع التشدد فى القول الناشىء من شدة الغلط ، كون فضيلته من المستسهلين لحل هذه المسألة . وهذا القول المشدد وإن كان موجها إلى الجبر المحض دون الجبر المتوسط الذى نقول به مع القائلين ، لكن لما كان هذا الجبر المتوسط يرجع فى النهاية إلى الجبر المحض لعدم الفرق بينهما فى قطعية التأثير ، لزم أن لا يسلم الجبر المتوسط أيضا أى الجبر فى أفعال الإنسان بواسطة التأثير فى مبادئها البعيدة ، من طعن فضيلته . والشق الأول من الطعن وهو كفر القائل بالجبر مع التزام مايلزمه عنده من ارتفاع مسؤولية العبد ، مسلم به عندنا تمامَ التسليم ، سواء كان هذا الالتزام أى القول بارتفاع المسؤولية فى الجبر المحض أو الجبر المتوسط .

أما الشق الثانى أعنى كون القول بالجبر مع نفى لازمه عنده الذى هو ارتفاع مسؤولية العبد ، خرقا مكشوفا ، فغير مسلم به ، وعدم التسليم هذا مبنى على عدم التسليم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن العبد للقول بالجبر ـ لاسيما الجبر الذى نقول به ـ فقد أثبتنا فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب إثباتا عقليا ونقليا أن إرادة الله محيطة بكل شىء فى العالم ، على أن لا تكون أفعال العباد خيرها وشرها خارجة عن هذا الحكم ، وليست إرادة الله المتعلقة بأفعال العباد عبارة عن كونه خلقهم ذوى قدرة واختيار

يفعلون بهما مايشاءون من غير تدخل من الله فى أفعالهم أو مبادىء أفعالهم التى تنبعث منها الأفعال ، بل لله تعالى إرادة أخرى بجنب كل فعل فعله عبده وذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة . ونفاة هذه الإرادة الذين يخالفوننا فى تفسير قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله» يعترفون بإرادة الله العامة المتعلقة بأفعال العباد ، وهى إرادته فى أصل خلقتهم مستعدين لتولى أفعالهم قادرين عليها ومختارين ، من غير أن يكون لله تعالى إرادات خصوصية مفصلة تتعلق بخصوصيات أفعالهم ، فيكون مذهب المخالفين هذا قولا بأن الله تعالى يريد أفعال العباد بكلياتها ولا يريدها بجزئياتها المنقسمة إلى الخير والشر ، على طرز قول القائلين بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ثم إن مذهبهم هذا يصادم قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء » وقوله « ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا » وقوله حكاية عن سيدنا شعيب « ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » .

أثبتنا أن إرادة الله محيطة بكل مايكون فى العالم وان كل إرادة للانسان متعلقة بأفعاله تنبعث موافقة لإرادة الله[1] وهو منشأ الجبر ، واعترفنا مع ذلك بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله حق ، ولم يكن اعترافنا بمسؤلية الإنسان عن أفعاله إيمانا بنصوص كتاب الله فى ذلك فقط أو خوفا من استحقاق منكرها الإكفار فقط ، بل لكون عقولنا أيضا تؤيد مسؤوليته فى الدنيا والآخرة عن أعماله كما تؤيد وقوع تلك الأعمال تحت إرادة الله ، الذى ينشأ منه الجبر أو ما يشبهه ، فلا نتردد فى كون مجازاة المحسن بالإحسان والمسىء بالإساءة ، حقا وعدلا مع علمنا بأن كلا منهما فعل ما فعله تحت مشيئة الله ، ولو شاء ربك ما فعلوه . فنحن مقتنعون بحقيقتين أولاهما أن مافعله العبد

---

[١] ولا تنس أن إرادة الله قد تفترق عن رضاه كما هو من مقررات علم الكلام .

هو ماشاء الله أن يفعله العبد ، وماشاء الله لابد كائن فهذا الفعل مكتوب على العبد أن يفعله ، وهو وإن كان يفعله باختياره لـكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله الذى يستميله إليه بتهيئة مبادئه فى قلبه ، يجعله كالمجبور فى فعله كما هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فهو مجبور فيه ومسؤول عنه . وكلا الأمرين حق مطابق للواقع بأدلة من العقل والنقل لم نأل جهدا ثم لم نأل جهدا فى بيانها وإيضاحها[1] فكيف يصح بعد أن كانت مجبورية العبد ومسؤوليته حقيقتين مطابقتين للواقع ، أن يكون ارتفاع مسؤوليته وهو نقيض الحقيقية الثانية من لوازم الحقيقة الأولى ؟ أو كيف يصح أن يكون الجمع بين الحقيقتين فى عقيدة واحدة وهما مجبوريته ومسؤوليته ، خرقا مكشوفا ؟ .

أما كون العقول تقف حيارى فى تأليف المسؤولية بالمجبورية فلا نبالى به بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعة ولسنا مكلفين بهذا التأليف المستعصى على عقولنا كما كنا مكلفين بتصديقهما ولو غير مؤتلفين ، لـكون كل منهما حقيقة ثابتة برأسها عقليا ونقليا . وفضيلة الصديق ينكر إحدى الحقيقتين فى سبيل الاعتراف بأخراها مدعيا أن

---

[١] حكى صديق لى أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابى « القول الفصل » ونال إعجابه ، غير أنه وجدنى أطيل الـكلام وأردده . وأنا ألفته وكل من يجد فى كتبى ماوجده ، إلى أنى لا أكتب إلا فى صعاب المسائل التى اختلط فيـه الحابل بالنابل ، فربما تبعد مسافة الخلف فى مسألة واحدة بين عدها من أعوص العويصات وعدها من أجلى البديهيات ، وربما يتعمد عامد أو يتمرد مارد فأضرب فى حديد بارد ؛ أضرب فيه إلى أن يحر ويلين من توالى الضربات ، وليس من دأبى أن أتكلم كلاما مقولا أو أركب طريقاً معبدة ، بل يرانى القارئ دائما أتخير المزالق وأتسور كل حالق . ثم إنى أحرص كل الحرص على أن ينتهى قراء كتبى من هذه المباحث العميقة المرتبكة إلى نتيجة محصلة ، فيتجاذبنى هـذا الحرص وما بى من العجمة وضعف اللغة إلى ماوجده الناقد الإسكندرانى من إطالة القول أو ترديده ، فإنى فى هذا الموقف كحافر بئر بإبرة . ومع هذا فقلما يخلو ترديدى إن شاء الله من تجديد وإطالتى من طائل .

الجمع بينهما خرَق مكشوف ، ولا يبالى بكونه ينكر الإيمان بالقدر الذى اعتُنى بشأنه فى أحاديث النبى صلى الله عليه وسلم — مع الحقيقة التى ينكرها ، ويخالف كثيرا من آيات القرآن الظاهرة الدلالة كقوله تعالى «وما تشاءون إلاأن يشاءالله» وقوله «إنك لاتهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء» وقوله «إن الله يحول بين المرء وقلبه» وقوله «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» وقوله بلسان سيدنا موسى «إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء» وهذا قوله «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون» الذى هو مأخذ مذهبى فى مسألة أفعال العباد وقد حلَّيت به صدر كتابى «تحت سلطان القدر» .. صريح فى الجمع بين المجبورية والمسؤولية ، فهل فى قوله تعالى هذا أيضا خرق مكشوف ؟ فإن ادعى عدم مفهومية الجبر — بالمعنى الذى لم ندعْ قولا لقائل فى إيضاحه بهذا الكتاب وذاك الكتاب — من قول الله «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» كان الخرق المكشوف فى ذلك الادعاء ، إذ لا هادى لمن أضله الله ولا مضل لمن هداه . وهل الأشاعرة الذين هم مشاهير أهل السنة خُرق وحُمق ؟ ومذهبهم الذى كان قبل فساد عقل الشرق بدعاية الغربيين ، أفضل المذاهب الإسلامية ، خَرَق مكشوف ؟

لا ، لا ، بل الغلط فى ميزان فضيلة الصديق ، حيث عد مسألة القدر من أجلى البديهيات ، فاستعمل فى وزنها الميزان الذى توزن به المسائل العادية العامية ، هذه المسألة التى أراد الصحابى الجليل عمران بن حصين امتحان التابعى الألمعى أبى الأسود الدؤلى واختبارَ عقله فى فهمها ، كما حكى فى حديث مسلم وسبق ذكره فى هذا الكتاب ومن قبله فى «تحت سلطان القدر» مسألة إلهية من أعوص العويصات . مسألة مختصة بالله الذى كفى لدك الجبال ما أودعه فى الذرة من القوة الخفية . وقد نبه ابن قتيبة على هذا الفرق

بين الميزانين فى كتابه « اختلاف اللفظ » نقلناه بنصه فى « تحت سلطان القدر » وفى هذا الكتاب مكبرين . ونحن لا نرضى أن لا يزال عقل فضيلة الصديق بعد كل هذه التنبيهات على دقة المسألة وغموضها ، غارقا فى بساطتها التى افترضها من عنده وعض عليها بالنواجذ .

وهذا الغموض فى المسألة هو الذى يدعونا إلى ما لفت القارئ الإسكندرانى من إطالة القول وترديده فنقول ، ولا ندرى كم مرة قلنا :

لا تقل كيف يكون الإنسان مجبورا ومسؤولا معا ؟ ولا إن الجمع بينهما خرق مكشوف فلسنا نحن الجامعين بينهما ، وإن كنا قائلين بهما لما نراهما مجموعتين فى فى نصوص كتاب الله ، ومجموعتين أيضا فيما فعله الإنسان مختارا ، عند التدقيق فى مبادىء هذا الاختيار المنتهية فى الداعية التى يخلقها الله فى قلبه .. والكونه فى أفعاله المبنية على اختياره مختارا وفى اختياره المبنى على تلك المبادىء مضطرا ، وكون الفعل الاختيارى المبنى على الاختيار الاضطرارى ، اضطراريا بالواسطة ... لانشتغل بتأويل نصوص الكتاب الجامعة بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته .. فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين ومسؤولين ولا الله الذى هو الجامع بينهما ، لأنه لايسأل عما يفعل ! وفى هذا سر القدر الخافى على عقل البشر وسر كون الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى معتنًى به فى الإسلام على غموضه الداعى إلى العناية ! ولا معنى لهذه العناية بالقدر المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية إن لم يكن لله الذى يضل من يشاء ويهدى والذى يحول بين المرء وقلبه ، تأثير فى اختيارهم كما هو مذهب الخصم . ولا أدرى أنا إذا كان فضيلة الصديق غير معترف بكون الخير والشر من الله فى القدر المتعلق بأفعال الإنسان بل من الإنسان نفسه ، وهذا صريح مذهب المعتزلة ومذهب التغافل عن الداعية التى يخلقها الله فى قلب الإنسان والتى تنتهى إليها المبادىء المتقدمة لاختياره فتجعله اضطراريا ، ومذهب التغافل عن أن الله لايجرى فى ملكه إلا مايشاء ،

فهل فضيلته منكر للقدر الذى بيد الله ، مع المنكرين أو إنه مؤمن بالقدر الذى أزمته بيد الإنسان محـرفا للايمان بالقدر عن موضعه فى الـكلمة المأثورة عن السلف والمأخوذة من حديث مسلم [1] كما حرف معنى قول الأشاعرة « إن الإنسان مختار فى فعله مجبور فى اختياره » مع ما فى هذا التحريف من الـمكابرة الـمكشوفة وفى التحريف الأول من الخرق الـمكشوف الذى يتهمنى فضيلته به حيث لا معنى لـكون الإيمان بالقدر الذى يدور مع مشيئة الإنسان معتنى بشأنه فى الإسلام إلى حد ذكره فى عداد مايؤمَن به .

ونقول أيضا : أمامنا قول الله تعالى الحاسم « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » فصاحب المشيئة فى هذا القول الوارد فى كتاب الله كثيرا على مذهبنا هو الله ، وعلى مذهب الخصم يلزم أن يكون صاحب المشيئة هو الضال فى الجملة الأولى والمهدى فى الجملة الثانية أعنى أن الله لا يُضل على هذا المذهب من يشاء هو أى الله ضلاله ، ولا يهدى من يشاء هو أى الله هدايته ، بل يُضل من يشاء الضلالةَ ويهدى من يشاء الاهتداء ! .. لـكن لم يذهب إليه أحد من العلماء فى تفسير هاتين الجملتين حتى ولا القائلون بمذهب الخصم ، والـكل متفقون على إرجاع الضمير المستتر فى فعل المشيئة إلى الله . لا إلى « من » غير أنى سمعت مرة هذا الاحتمال من فضيلته وألحقته بشذوذه المـكابر فى تفسير قولهم « إن الإنسان مختار فى أفعاله ، مضطر فى اختيار تلك الأفعال .. ويصادمه قوله تعالى « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وقوله « إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » اللذان لا يمشى فيهما التلاعب بمرجع الضمير ، لـكون فاعل المشيئة مصرَّحا به وأنا أسأل فضيلته فى قوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » : من الذى زين للمسىء سوء عمله فأراه حسنا ؟ ولا شك أنه الله ابتداء ، أو انتهاء لتعقيبه بقوله « فإن الله

[١] آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله

يضل من يشاء ويهدى من يشاء » لا المسىء نفسه ولا الشيطان ! ولقوله تعالى « وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم » بل لقـوله « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لـكل أمة عملهم »[١] وقوله « أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للـكافرين ما كانوا يعملون » ومثله المزين فى الآية التى ذكرناها أولا أعنى قوله تعالى « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » وهـذه الآية بالنظر إلى إنذار المسيئين فى مختتمها بعد الإشارة إلى من زين لهم سوء أعمالهم ، تماثل قوله تعالى : « ولو شاء الله لجعلـكم أمة واحدة ولـكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » فى جمع المسؤولية بالمجبورية الذى عده فضيلته سامحه الله خرقا مكشوفا .

ثم إنى لا أقول ما أقوله من أن كلا من مجبورية الإنسان ومسؤوليته حق وعدل . . لا أقول ذلك لضرورة كونى أنا الآخر مجبورا فى تعلية مقام الألوهية عن أن يتوجه إليه نقد واعتراض . . بل لو كنت أنا حـكما فى أمر هذا الإنسان المنقسم إلى المحسن والمسىء لما ترددت فى إثابة المحسن وإدانة المسىء مع كون كل منهما مجبورا فيما فعله ، أما الإساءة والإحسان فلا نزاع بيننا فى ذلك ، وأما مجبورية الفاعلين فقد أثبتُّها بنصوص القرآن الواضحة وبالتحليل الفنّى فى نفس الفعل ومبادئه تحليلا لاقبل للرد عليه ، ولهذا يقابله فضيلة الخصم بالإعراض عن التكلم فيه وعن قراءة ما كتبت بصدده فى الـكتاب الأول وفى الثانى بالقياس على الأول ، فيتحول عن التحليل فى نفس الفعل المسفر عن مجبورية الفاعل ، إلى التمسك بالتنافى المحسوس

---

[١] ولذا قال خضر بك :

هاد مضل حقيقى وإن نسبا	على المجاز إلى رسل وشيطان

بين المجبورية والمسؤولية رغم كون كل منهما حقيقة ثابتة فى نفسهما ، وإنما يدل التنافى على غموض المسألة الذى أنكره فضيلته وكان ذلك مبدأ خطائه وقد وجد التمسك بالتنافى بين المجبورية والمسؤولية أسهل من الخوض فى تحليل أفعال الإنسان المؤدى إلى مجبوريته فيها جبرا خفيا محجوبا من غير جنس الجبر الجارى بين الناس ، كما وجد الإعراض عن قراءة كتابى « تحت سلطان القدر » وما فيه من المباحث الهامة الموجبة للتعمق فى التفكير ، أسهل رد على الكتاب ، كأنه يقول : « ولم هذا التعمق فى مسألة بسيطة كل البساطة ؟ أمران متنافيان مجبورية الإنسان فى أفعاله ومسؤوليته عنها : ولا إمكان لإنكار مسؤليته لأنه كفر ولا للاعتراف بجبوريته لأنها تستلزم عدم مسؤوليته فنختار الطريق الحاسم الأخصر وننكر مجبوريته وننسفه القائل بوجودها أيضا فى جنب مسؤليته ولا نستمع إلى الآيات الكثيرة الناطقة بهذه المجبورية المجيبة حتى إن بعض تلك الآيات صريح فى الجمع بين المسؤولية والمجبورية ـ ولا إلى الأدلة العقلية المؤدية إلى الجبر عند التفتيش عن مبادىء أفعال الإنسان ، لأن تلك الآيات والأدلة تمنعنا عن البت فى حل المسألة التى ادعينا أنها من أجلى البديهيات ورأينا كل السلامة والسهولة فى هذه الدعوى » .

لكن الحق الحقيق بالعقل السليم أن يقف عند حده فى معاملته مع الله غير مجترئ على دعوى التلازم بين إثبات شىء ونفى شىء جمع الله بينهما ، لأن دعوى التلازم المذكور مساوية فى المعنى لدعوى بطلان الجمع بينهما ، كما يقول فضيلة الصديق « ان التسليم بجبورية العبد ينافى مسؤوليته ، والقول بجبوريته ومسؤوليته مما خرق مكشوف» فقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » معناه أكبر مما فهمه المرحوم الشيخ بخيت ونقلته فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ ـ ١٠٣ ومما فهمه صديقى المرحوم الشيخ يوسف الدجوى وذكره فى رسالة مستقلة . فلو كان معناه كما فهمه أحد هذين الشيخين كان لفضيلة صديقى الشيخ زاهد عذر فى دعوى التلازم المذكور ولكن

معنى هذه الآية كما فهمه التابعى الجليل أبو الأسود الدؤلى والصحابى العظيم عمران فى حديث مسلم الذى ذكرناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ ـ ١٠٣ وذكرنا من قبل أيضا فى هذا الكتاب . فهل يشبه ما فهمه أبو الأسود التابعى وعمران بن حصين الصحابى من معنى هذه الآية اعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » المذكور فى فى قولهما لدفع الظلم عن الله المتصور على تقديران لا يكون الناس فيما يعملون ويكدحون فيه من خير أو شر ، مستأنفين شيئا مما قدر لهم فى الأزل أن يعملوه ... هل يشبه ما فهمه أبو الأسود وعمران بن حصين بل النبى صلى الله عليه وسلم أيضا من هذه الآية ، بما فهمه المعارضون من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وعلى قراءة ابن مسعود « إلا ماشاء الله » ؟

فرجال القرون الثلاثة التى هى خير القرون على أن يكون فى رأسهم النبى صلى الله عليه وسلم وفى مؤخرهم أبو الأسود الدؤلى التابعى ، يربطون الحل النهائى لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها والمسؤولين عنها ، بقوله تعالى : « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » ، كما لم يفهموا معنى هذه الآية نفسها أعنى « لايسأل عما يفعل وهم يسألون » مثل فهم المرحوم الشيخ بخيت الذى صغَّر معناها العظيم وجعلها فى نطاق ضيق [١] كأنها نزلت فى حل مشكلة الجبر والقدر على وفق مذهب الشيخ فى نفى الجبر وتثبيت القدر . وكانت الآية آخر ملتجأ لعقول البشر فى مسألة القضاء والقدر التى لا مندوحة فيها عن الجبر ، فأراد فضيلة الشيخ نقض هذا الملتجأ ليضطر الناس إلى قبول مذهبه [٢] .

هذه المسألة تتعلق بأفعاله وإراداته تعالى التى لا تكتنه كما لا تكتنه ذاته ، والله

---

[١] راجع « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ـ١٠٣

[٢] فقال إنهم يسألون بسبب كسبهم والله لا يسأل لكونه خالق أعمالهم على حسب كسبهم، لا لكونه متعاليا عن أن تتوجه إليه المسؤولية ، مع أن كسبهم الذى يرجع إلى إراداتهم الجزئية =

جل جلاله أكبر من أن يحيط به وبأفعاله وإراداته عقل البشر ، فهل من الضرورى أن نذهب بعقولنا لحل هـذه المسألة التى لا تقبل الحل ، إلى جعل الله مسؤولا عن مسؤولية الإنسان الذى جعله الله مجبورا ومسؤولا معا ونذهب لـكف عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية ؟ فـكأن هذا الإنكار ضرورى لئلا يكون الله مسؤولا عن سؤال المجبور مع أنه تعالى متعال عن أن تدركه المسؤولية إذا جازى عبده بأفعاله التى فعلها مسيّرا من عنده .. وقد كتبت فى «تحت سلطان القدر» حديثا يلجأ إليه الحائرون فى مسألة الجبر والقدر وهو أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبها وهو غير ظالم الخ . . وكتبت فى « القول الفصل » إن مراتب القوة إذا ارتقت إلى قوة الله ففيها يتحد الحق مع القوة .

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حَـكَما بيننا وبين الله يحدّد له طريق معاملته مع خلقه. فهذه المسألة التى لاتقبل الحل إنما تحل بالتفـكير فى عظمة الله التى تعجز عقولنا عن أن تجعل لها حدًّا . وإنى أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين وأردد ذكره بكل إعجاب ، وهو أن الله تعالى مع العالَم ليسا بأكبر من الله وحده .

= يدورمع مشيئة الله المتعلقة بخلق الداعية فى قلوبهم قبيل خلق أفعالهم على حسب كسبهم . وهذا هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى لم يأل الشيخ المرحوم جهدا فى تغيير معناه لتأليفه بمذهبه وقد عرفت سعيه من أجل ذلك لتغيير معنى قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

أما صديق المرحوم الدجوى فهو يجتهد فى إبعاد هذا القول المهيب عن تصويره تعالى كأحد الجبابرة المستبدين المتكبرين فـكأنه يجتهد لإبعاد الآية عن مهابتها ، لأنه لما رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدثته نفسه أن يطمح إليها لبعدها عن حالهم ومنالهم ، ظن أنها تستنكر من الله أيضا قياسا لها على تلقى الناس فيما بينهم تلك الصفات ، وهذا القياس المخطئ بين مقام الرب والمربوب هو منشأ غلط الغالطين فى موضوع مسألتنا التى حصل فيها الخلاف بينى وبين كثير من العلماء المعاصرين ، مع أن الله نفسه ينادى بأنه المهيمن العزيز الجبار المتكبر الذى يفعل مايشاء ويحكم ما يريد أى المستبد الأعظم الذى لا شريك له ونعم ذلك الاستبداد منه لـكونه أهله وهو فى محله يحق له ولا يحق لغيره ولا مانع من تسميته به إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين .

فالعالم بالنظر إلى هذا القول العظيم يعد عديما ، وهـذا العدم أحسن من العدم الذى يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود ، للعالم وأصح ، والإشكال الذى يلازم مسألة أفعال العباد المجبورين والمسؤولين مما ينحل ويذوب فى بحر عظمة الله . وأذكر مثالا لمقام عظمته : وهو معلوم أن عبيد الملك الصادقين والمخلصين فى طاعتهم له قد يجدون إزاء بعض أفعال الملك ومعاملاته إنكارا يضمرونه فى قلوبهم من غير تأثير هذا الإنكار فى طاعتهم وإخلاصهم وإنما تـكون حرية الإنكار هـذه حق العقل الذى لا سلطان للملك عليـه ولا اطلاع على خفايا القلوب ، لـكن الله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض لا يخفى عليه المضمرات فى قلوب عباده ، فالقيام بواجبهم إزاء مقام ربهم الأعظم من مقامات الملوك ، أصعب من واجب عبيد الملوك وأدق ، حيث يوجب عليهم التنازل عن حرية العقل أيضا ولا غرو فى ذلك فإنه خالق العباد وخالق عقولهم فهو مولاهم ومولى عقولهم وملك مليكهم .

وآخر ما أقول فى تلخيص النزاع بينى وبين فضيلة الصديق أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولا عند الله عن أعماله وهذا متفق عليه بيننا إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية عنـد الصديق كونه أى الإنسان مخيّرا فى أفعاله المقدورة لا مسيرا من قبل الله بأن يكون لله تدخل إن لم يكن فى أفعاله ففى مشيئته وهو مذهبنا القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله كما أنه المفهوم جليا من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والصديق يتـكلف فى تفسير الآية كما تـكلف المرحوم الشيخ بخيت فيجعل مشيئة الله المذكورة فى مقابلة مشيئات العباد مشيئته التى خلق بها الإنسان قادرا على ما يستطيعه من الأفعال ومختارا فى فعلها . لـكن مشيئة الله هذه السابقة لأفعال الإنسان طول عمره مشيئة مجملة غير متعينة لأن تـكون مشيئة الهداية للسعداء ولا مشيئة الضلالة للأشقياء المذكورين فى قوله تعالى الوارد كثيرا فى كتاب الله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » المناسبتين لأن تـكونا هما المشيئة لله المتبوعة لمشيئات العباد المنقسمة

إلى الخير والشر ونحن نبحث عن منشأ مشيئات العباد المنقسمة إلى الخير والشر وهى موجودة ومذكورة فى فاتحة الكتاب نرددها كل يوم فى كل ركعة من صلواتنا الخمس سائلين الله تعالى أن يهدينا صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. فلا شك إذن من وجود فريق من الناس أنعم الله عليهم فهداهم الصراط المستقيم وآخرين حرموا هذا الإنعام ووجهوا إلى صراط الجحيم.

ولاشك أيضا أن هذا التوجيه وذاك الإنعام يحصل من الله تعالى بمشيئتين خاصتين غير المشيئة العامة التى جعل بها الإنسان فى مبدأ خلقه ذا قدرة وإرادة ويلزم أن تكون مشيئة الله التى تتبعها مشيئات الناس المنقسمة إلى الخير والشر فى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين . وأخيرا يجيء تعيين وتمييز من يكون فريق المنعم عليهم بالهداية إلى الصراط المستقيم ومن يكون فريق المحرومين من نعمة الهداية . فإن خصصنا الإنعام للذين يستحقون بسابق أعمالهم الصالحة ، فلا ينال الإنسان ما يناله من نعم الله بالاستحقاق إذ لا يتصور أن يكون له حق على الله .. ولو أولنا الاستحقاق وحملناه على مرجح يحوزه بعض الناس على بعض فتلك المرجحات أيضا من نعم الله على حائزيها ثم ان تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة لا بد ان تنتهى إلى عمل صالح سابق لا سابق له يستجلب إليه نعمة الهداية، فصلاح ذلك العمل الذى يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح الذى يحوزه العامل نفسه وإنما فضل من الله يختص به من يشاء . وهو الموافق لسنة الله فى كتابه تعليلا لحظوظ عباده من نعمة الهداية ونقمة الضلال وقائلا يضل من يشاء ويهدى من يشاء . فهو تعالى يستبد بالهداية والاختيار لنفسه دون عباده ، فيقول أهل الجنة الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ويقول لنبيه إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء ولذا يقول العالم الكلامى :

هاد مضل حقيقى وإن نسبا   على المجاز إلى رسل وشيطان

وإن جاء فى بعض آيات القرآن : «والله لايهدى القوم الفاسقين والله لا يهدى القوم الظالمين» وفى بعضها: «يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويهديهم إلى صراط مستقيم» وأردنا حمل «من يشاء» فى الآية الأولى أعنى «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» على المتناسبين معهم فى الآيات الأخيرة ، حمل المطلق على المقيد ، فلا يمكن ذلك لأن المذكورين فى الآية الأولى تحت عنوان «من يشاء» مقيدون أيضا بمشيئة الله لا مطلقون ، ولا يجوز حمل مقيد على المقيد بقيد آخر . فإن كانت هداية الله واضلاله لا يجاوزان المستأهلين فتمدُّحه بواسع سلطته المفهوم من قوله : «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» ينافيه ولا يتطلب مستأهلا غير «من يشاء» .

فلا سبيل لقطع تدخّل الله تعالى فى هداية قوم وضلال قوم ، للتوصل إلى استقلال الإنسان فى مشيئاته .. ذلك الاستقلال الذى لا يمكن عند نفاة الجبر محضه ومتوسطه - ومنهم فضيلة الصديق - توجيهُ المسؤولية بدونه إلى الإنسان ، وهم يظنون أن المجبور لا يصح أن يكون مسؤولا . فكأنه إن كان مسؤولا كان الله مسؤولا عن مسؤوليته .. وعندنا أن مجبورية الإنسان ومسؤوليته حقيقتان واقعتان .. وكوننا لا نعقل التأليف بينهما يدل على غموض المسألة لا على عدم وقوعهما . ونحن الذين نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى نرى أن الإنسان إذا خلى ونفسه فاختار الضلالة على الهدى والشر على الخير كان ذلك من قلة عقله أوضعف إرادته أو سوء خُلقه أو فساد محيطه .. تلك الفروق التى يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الحظوظ بين عباده والتى لها تأثير فى انقسام الناس إلى سعداء وأشقياء فى الدنيا والآخرة .

هذا ، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنة بتأييد مالها من الاستبداد المتغلب على مشيئة عباده فتزيد على تدخلها وتأثيرها فى مشيئاتهم ، انظر قوله تعالى : «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا تذهب

نفسك عليهم حسرات » وانظر قوله « إن الله يُسمع من يشاء وما أنت بمسمع من فى القبور » وقوله « لله مافى السماوات وما فى الأرض وان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » .

لا يقول فيغفر لمن نجح فى المحاسبة ، بل يقول دائما لمن يشاء ويُعنَى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خالصةً من أى سبب غيرها .

وفى نهاية البحث أنقل عدة جمل من كتابى « تحت سلطان القدر » الذى لم يقرأه فضيلته عمدا فلعله يقرؤها فى هذا الكتاب فيخفف عما رمى به مذهبى فى الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته من الخرق المكشوف ... أنقلها ثم أذيلها بما يكون شفيعا لى عند فضيلته من كلام إمام الحرمين الذى اتخذه فضيلته قدوة فى مسألة القضاء والقدر .

وهذا النقل والتذييل يكفيان لإثبات مذهبى فى أن الإنسان لا يكون مستقلا فى حركاته وسكناته الاختيارية عن تأثير مشيئة الله وتوجيهها إلى جهاتها المعينة .. يكفيان لإثبات مذهبى لو لم يكن له شواهد أخرى أحصيتها إلى هنا :

قلت فى تحت سلطان القدر ص ٢٣٠ : « والقول الفصل أنا نحن معاشر البشر فى دار امتحان مدهش .. فكما لم نأت الدنيا بارادتنا الجزئية ، فبالنظر إلى أن خُلقنا مختلفين فى القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة ، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا ، باختيارنا وإرادتنا . فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذى لم يترك أمرنا لنا فى مبادئ الخلقة ، لا يقطع تدخله فى أفعالنا وحركاتنا التى لها علاقة شديدة بتلك المبادئ ؟ فهل فى استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا فى الفطرة . وان لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه ، إذ لا تشبه مالكية

الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية ، فمالكية سواه مقيدة غير تامة ، وهذه مطلقة تعم أجزاء الملوك التى لاتتجزأ . فإذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية فى أفعالنا له والمسؤولية عن تلك الأفعال علينا ، لأنكم إن لم تبدأوا الاعتراض ـ على تقدير انفتاح بابه ـ أو بالتعبير الأخف الاعتذار ، من تفاوت الخلقة فى المبادئ ، فمهما تكونوا أحرارا فى أفعالكم وحركاتكم فالمالك المطلق الذى حدد استعداداتكم كما شاء فى الأزل لن يخرجكم فى أفعالكم وإراداتكم أيضا عن قبضة إرادته كما قال محيي الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر « إن الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما »[١] فمع كون الإنسان مختارا فى أفعاله وحركاته من حيث استقلاله فى إرادته الجزئية فرضا ، هل يستوى فى نقطة الإرادة الجزئية موقف من خلق قليلَ الحظ من العقل السليم الذى يحتاج إليه فى تمييز الحق من الباطل أو ضعيفَ الإرادة تجاه الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الإرادة » .

وقال إمام الحرمين فى القسم الثانى من كلامه الطويل الذى نقله ابن قيم الجوزية فى شفاء العليل مشايعا له ونقلناه نحن فى تحت سلطان القدر مع اتهامه بالاضطراب .

قال : « إذا أراد الله بعبد خيرا كمل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقيّض له مايقربه إلى القربات ثم يعتادها ويمرن عليها . وإذا أراد الله بعبد شرا قدر له مايبعده عن الخير ويقصيه وهيأ له أسباب تماديه فى الغى وحبب إليه التشوف إلى الشهوات وعرّضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعى النفس خسفت دواعى الخير ثم يستمر على الشر على مر الدهور ويأتى مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان ونزغات النفس الأمارة بالسوء فتنسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذلكم

---

[١] إن الشيخ الأكبر أصاب فى بناء الأمر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جدا فى سعيه لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجىء تحقيقه .

الطبع والختم والأكنة . وأنا أضرب فى ذلك مثلا فأقول لوفرضنا شابا حديث العهد بحلمه لم تهذبه المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهاية فى غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغته من الحطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوّام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو فى غلواء شبابه يحدّث نفسه بالبقاء أمدا بعيدا فما أقرب مَن هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبرا على المعاصى والزلات ولا مصدورا عن الطاعات ومعه من العقل مايستوجب به اللائمة إذا عصى . فمَن هذا سبيله لا يستحيل فى العقل تكليفه فإنه ليس ممنوعا ولكن إن سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلا أن يتغمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين » .

ثم إنى لا أجد مندوحة فى هذه النقطة التى انتهيت إليها من اجتماع المجبورية مع المسؤولية فى الإنسان ؛ وهى مركز غموض المسألة التى نداولها مع من يخالفوننا فى الرأى من العلماء ... لا أجد هنا مندوحة عن نقل القسم الثانى مما كتبته تحت عنوان « أقوال فلاسفة الغرب » من « تحت سلطان القدر » لا أجد مندوحة عن نقله على الرغم من سبق التصريح منى بأن الإكثار فى النقل عن كتابى لا يعجبنى . . ومما يؤكد نفى المندوحة أن هذا النقل من ذلك الكتاب ينفع فى عُظمى قضية هذا الكتاب التى هى إثبات وجود الله وينفع أيضا فى إثبات أن فضيلة الصديق الذى لم يتردد فى القول بأنى لم أخلُ من سفسطة فى أجلى البديهيات حتى كسوته كسوة أعوص العويصات، كان عند ما قال ذلك القول ، ظالما متخطيا لمباحث معروضة أمام عينيه لم يكن تخطيها هينا إلى هذا الحد وهذا ما قلته فى « تحت سلطان القدر » :

« قد علم القارىء مما نبهت عليه آنفا أن النظر فى آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعة على بساط البحث فى هذا الكتاب أمر عنّ لى بعد الانتهاء من تحريره .

«ثم راجعت كتاب « دروس الروحيات » الذى ألفه « أ . رابو » وترجمه إلى

التركية محمد على عينى بك من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ فرأيت أن مؤلفه أيضا يختار وجود الاختيار فى الإنسان ويناقش الإيجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء « ل . فونس غربو » ـ الذى فرغنا الآن من النظر فى كلماته، قائلا :

(إن فى الإيجابية حقيقة يُعترف بها وهى أن الاختيار ليس بقدرة مطلقة مستقلة وإنما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابات) ومصرحا بأن دعوى الاختيار غير المتأثر من الأسباب والسوائق لا تُدافع عنها .

«ثم إنه يقول (إن الغريزة عمياء والإرادة متأملة وإن الغريزة اضطرارية والإرادة حرة بحسب الظاهر وإن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب بل الإرادة نفسها فالسؤال عن الإنسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن أنه يريد أولا يريد) . ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لأن كل إنسان يرى نفسه مختارا ويعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزى بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية . فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى أنه فاعل ، يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققا، ألا يرى كيف نظن عند التردد فى ترجيح أحد الشئون المحتملة فى أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحا مباينا للأول . الحاصل إنا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادرا منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلا وإننا لو شئنا لآتينا بما يباينه بالكلية، فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالتحسين والتقبيح وعذاب القلب أو فرحه كله مبنى على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهرى فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسى اختيارا فى الخارج ، محل مناقشته وحلّه ـ ان أمكن ـ علم مابعد الطبيعة لكن لامندوحة فى الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث فى الاختيار، وفضلا عن ذلك فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لالاعتقادها المركوز فى فطرتنا، فقد يحتمل أن تكون

طبيعة الأشياء تُمانع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقده فى الخارج مستحيلا فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟) .

«ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية ويقول (إنهم إن تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نعقله فى حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم) فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادينيا ، قدر ما يعبأ بالإيجابية مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية وماذكره من مخالفة الطريق الأول لمبادىء العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذى قالوا به ، على السبب والعلة اللذين هما رأس مبادىء العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

« ونحن مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفا فى حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالأسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالعلة الأولى .

«ثم إنك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لايدرى كيف يدخله فى حادثات الكون التى لايسعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذى يقول به الإيجابيون ولا يدرى كيف يكون الاختيار المربوط بالسبب اختيارا أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة ـ وهو أجنبىّ عنها بحريته ـ من دون أن تضيع عنه ماهيته. فدخول الاختيار الحر ذى الشعور والاجتهاد فى حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتما لنظامها وأخذُ موضع له بينها ، يشبه دخول آلة حرة ذات إرادة فى الماكينة لا يؤمَن على اتباعها فى حركتها نظام الآلات السائرة فيها الذى هو نظام الماكينة وإنما تتبع هوى مشيئتها، لا أقل من أن يكون اتباعها له من المحتمل، فى حين أنها أخذت موضعا لها بين آلات الماكينة المقيدة المنقادة لنظام الماكينة، فلاجرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أولا يؤمن عليها من إحداثها وتكون

منها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترُف لاختيار البشر الذى يلزم أن يكون حرا ولو على حدما ، بارتباطه بالأسباب الكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره الذى يماثله بحسب الماهية كما أن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته ، لخف الإشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر فى الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض ، من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة لكونه حرا ومربوطا بالسبب معا ؛ إلا إذا كان هذا النظام الدقيق الذى يسلم كل أحد بدقته وغموضه، أثر صنع المختار الأعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختيارى من البشر أى محل له فى الكون . ومن أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم ، ففى علم الإنسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العليم المختار جل شأنه . فذاك المختار الأعظم هو الذى خلق اختيار الإنسان أولا ونظمه ثانيا فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألف بينهما ـ ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف ـ وجعله اختيارا ومربوطا بالسبب أى جعله حرية ولزاما معا ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل . وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم ، فعلماء الدين استصعبوا التئامه مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى من سلطان إرادة الله العام ، فمن نظر إلى دخول الحرية فى طبيعة الإرادة والاختيار حاول إخراجها ـ كما فعله المعتزلة ـ أو كما فعله الماتريدية ـ من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقين فى الإخلال بنظام التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين باسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إباء قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إياه كل الإباء وقدسبق تحقيق معنى الآية بما يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر إلى انعدام

الإرادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله، أنكرهما وقال بالجبر المحض. وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضا استعصى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل فإن انقاد لا يكون الاختيار اختيارا ولهذا أنكره الإيجابيون. وبالرغم من هذا وذاك فإن فى الإنسان اختيارا وإرادة وأن لهما اتصالا بالأسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض؟ هل ننفى الاختيار وندعى كون الإنسان أداة فى يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله الإيجابيون؟ أو فى يد الله كما قال به الجبرية؟ ومذهب كل منهما مخالف لبداهة العقول وشهادة الوجدان حيث إن الإنسان مفترق عن الجماد لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضا على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل «اسپينوزا» حيث قال: «لو كان الحجر الملقى فى الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته» ولكنه ماذا يقول فى الإنسان الملقى من الطيارة جبرا حيث لا يظن أن حركته فى الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور، وماذا يقول فى الفرق الذى يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل بسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو فى الحالين ذو شعور؟

«فإذا تعذر نفى الاختيار وتعذر القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفى الأسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بما هو خروج على مبادىء العلم؟ ومن جراء ذلك لا يجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يغره الترجيح الواقع فى مثل قدحى العطشان وطريقى الهارب بلا سبب مرجح – كما يغر الكثيرين من المتكلمين – وينفى الترجيح بل الإرادة فى مثلهما وإن لم يكن المثال الذى ذكره عين ذينك المثالين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولى فيهما. وفى المثال الذى ذكره – وهو أن عليك لأحد جنيها من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبك عدة جنيهات مصفوفة فتأخذ واحدا منها بدون ترجيح وتقضى به دينك – فائدةٌ وهى أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفا لما كنت مسئولا عنه لعدم قصد منك

فى تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر مايلزم الإيجابيين فى مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين فى القرب منه والمنظر الجاذب ، من القول بأنه يموت جوعا ولا يرجح أحدهما . ويذكر قول أنصار الاختيار (إن الإرادة ترجح بين الشيئين بلاسبب وعندتساوى الأسباب، والحمارُ المذكور لايتردد فى الأكل من أحدهما) ثم لايجده جديرا بالقبول لابتنائه على تحليل ناقص ويصل فى نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وبعدم الإرادة حيث لايوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية .

«ثم يعود فيخوض فى إثبات الاختيار قائلا (نعترف بأن مايعين الفعل هو السائق وبعبارة أصحّ أقوى السائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بعدها شىء يضم إليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أفمثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم؟ كلا إن تشبيه الإنسان بالميزان فى عطالته ومطاوعته واضطراره دائما إلى الانحناء على الناحية التى هى أثقل ، تشبيه باطل ، فللإنسان فى بعض الأوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها. ثم إن السوائق لاقيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقوِّمها ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص) .

(فإذن يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية ونقول إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقا إلا أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل ممتزجين بحدان يظلاواحدا شايعا لا يقبل القسمة والإيجابيون يعدونهما قوتين متناوئتين، وأعظم أخطائهم أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير إلى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكى .. نعم انهم محقون فى نفى اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم ، وليس لهم أن يحذفوا الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرا متأملا أنه فعله مبنيا على سوائق أحـــدثها لنفسه . فليست السوائق هى

التى توجب وتعين أفعالنا وإنما نحن نعينها على حسب سوائقنا .

(ولا يجدى التوسل فى إثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الإيجابية إذ لامعنى لأن أهددك أوأنصح لك أو أتضرع إليك بعد ماعلمت أنك قادر على أن لاتعبأ بشىء من ذلك وعند الإيجابية لها معنى سببى وكلها من قبيل الدراهم الموضوعة فى كفة الميزان) .

« ثم يقول المؤلف (ومهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة فى التعليل فللاختيار حقوق بقدر ماللإيجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا انا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخُّل إرادتنا فى الفعل ولا يفوق أي دليل تجاه هذا الإحساس فتدخُّل الإرادة هذا بمنزلة فعل حى شخصى وكل منا يحس أنه حر فى هذا الفعل ويعلن نفسه فيه أمرا بسيطا غير قابل للتحليل ولاتابع للزمان إلا أنه إذارجع إلى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع يفرقه إلى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فإذا الفاعلية عطالة والاختيار إيجاب فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهى إلى الإيجاب) .

« ونحن نقول هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق ضرورة بشرط المحمول لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الإرادة وحصل الفعل فليس فى قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع فى أن تُمضى عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع . لـكن هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لايضر الاختيار الموجود فى أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة فى وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالعجز أمامه ، وإنما محل الاشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذى لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمرا ممتزجا ومتحدا مع إرادة الفاعل

غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر بتعينها وخضوعها لها دائما ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه فى بعض الأحيان ويتغلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعنى بكون السائق ممتزجا ومتحدا مع إرادة الفاعل؟ فهل يريد أن يرى أن هناك إرادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم أن السائق يتبع الإرادة دون تبعية الإرادة له وهو خلاف المعقول؟ أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فإنكار لأساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق. ولهذا فالذى ذكره من جمع الإنسان نفسه فى بعض الأحيان وتغلُّبه على الاعتيادات والمؤثرات فإنما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلُّبِه على اعتياداته بتغلُّب هذا السائق على السوائق الأولى. وكونُ السوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئ من تأثير الأشخاص فى السوائق بل من اختلاف تأثيرها فى نظرهم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق فى الإدراك مؤثر فى نفس الفاعل مؤيدا للسائق أو معارضا لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه.. فهو أيضا من جنس السوائق التى تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التى يدّعى خضوع السوائق لها فلو كان الإنسان هو العامل فى إحداث السائق لِفعله لكان هذا الاحداث عند إرادة الفعل محتاجا إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث وتحتاج هذه الإرادة إلى سائق ثان ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة ويتسلسل.

« فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لا إرادة حيث لا سائق. ولهذا ترى علماء الإسلام لجأوا فى هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بحالين من قدحى العطشان وطريقى الهارب وتعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وإن كنتَ قد علمت مما تقدم فى هذا الكتاب مبلغ قيمة ذينك المثالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح

والموجب وفى بعض مناقشات المؤلف الغربى مع الإيجابية نوع مشابهة بهذا التعزى. والذى هو أحرى بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله (هل ليس بعد السوائق شئ ينضم إليها منا) ويعنى به الإرادة، لكن هذا القول إنما ينهض تجاه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما ننفى حرية الإنسان واستقلاله فى إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين النفى والإثبات، أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده، بترويض نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذى امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى ينشىء من نفسه إنسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه، فكل هذا الذى لاينكر ويظهر فى مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل الذى هو معدود من السوائق أيضا والحادثة راجعة إلى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق.

« بقى قول المؤلف [1] (إن التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضا ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الافتراضات محترمة فمهما رجح قول الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه مايجعله مغلوبا ومردودا من حيث العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للأخلاق وعلم من دون وجدان).

« ونحن نقول إن قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر الكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعى والعمل والتقدم ويسوقه إلى الكسل

[١] نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار.

وبالتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هوموضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزومَ الموضوع فنحن ننظر فى أعمال الإنسان كيف يفعلها وهل له فى فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالأسباب والدواعى أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الإنسان مختارا فيه أو موجبا لا أنه يقع إن كان الإنسان مختارا ولا يقع إن كان موجبا فيحل محله الكسل ولو نفينا الاختيار وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين فى كيفية وقوع العمل لا فى وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب فى العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم إنه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك العمل فى الاستناد إلى السبب الذى يتولد منه الإيجاب. فالقول بالإيجاب إن أخل بالعمل لارتباط السبب فهو مخل بالكسل أى بترك العمل أيضا ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معا فلا معنى لإخلاله بالعمل [1] .

«ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة ولا كون القول بالإيجاب هادما للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيا على قوة الإرادة وضدها على ضعفها وكم قوة للإنسان يحوزها وتسوقه إلى البغى والعدوان ولا يمكن أن ندعى طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة.. وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يعدها عقله وتربيته وبيئته الحسنتان وسوائق سفلية يعدها هواه وتربيته وبيئته السيئتان، والقوة أو الضعف فى هذه السوائق لا فى إرادته وإنما هى تدور مع الغالب منهما والإمداد

---

[١] ولمبحث العمل زيادة توضيح منا فى الفصل المعقود له فى هذا الكتاب .

الأول من الله الذى أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والإمداد الآخر الذى تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذى يحول بين المرء وقلبه.

«أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق فى أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الإيجابى الذى لا يرى مسؤلية الإنسان علميا يجتنب سوء الأعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجعان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذى إن لم تقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسئولية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح، وربما يكون إيجابى فى المذهب أصلح فى العمل من الاختيارى لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الأمر كذلك. فالإيجابى النافى للمسئولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهبه العلمى ولا من مذهبه العقلى لابد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختيارى الذى يساويه فى جميع الأحوال والظروف ويفترق عنه فى اعتقاد المسئولية، لكن الجبرى المعترف بمسئوليته عند الله تعالى اعترافا مبنياً على اخباره المؤيد بشهادة قلبه ووجدانه بها والذى يمنعه من إبلاغ مذهبه العلمى إلى نفى المسئولية عن الإنسان، فهو فى مأمن من هذا المحذور فى حين أن الإيجابى المادى لايسلم منه.. وقد سبق منا تحقيق البحث فى مشكلة التأليف بين مسألة المسئولية وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبى الإيجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قِصَر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصروا اهتمامهم فى نقاشهم على الإيجابية ولم يُمنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبهم المتشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط. وكلامهم فى الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلى — الذى نقلناه عن المؤلف الأول الذى ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثانى ببعيد عنـه — يدل على مبلغهم فى الفهم.

وهنا انتهيت مما أردت نقله عن «تحت سلطان القدر» كما انتهى الجزء الثالث هنا من «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» وله الحمد والمنة والفضل كله فى الأول والآخر.

أغلاط[1] الجزء الثالث المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٣، ١٣ لجميل ٦، ٢٠ إلى المرجح ٧، ١ أفلم ييأس ٧، ١٣ أن يكون ٨، ١٩ أيضا ٩، ١ من داخل ١٣، ٣ منهم بأنفسهم ١٤، ٨ إلا كفورا ١٤، ٩ كثيرا ١٧، ١٥ المجتنبين ١٩، ٨ تلك ١٩، ١١ النار ٢٢، ١٢ نارية ٣٠، ١٩ محيط ٣٧، ٢٥ الأجيال ٣٩، ٢٥ فأضيف ٤٠، ٢٠ تخصيص ٤١، ٩ إذ لا يقال ٤٥، ٥ الراجعين ٤٦، ١١ هذا العد ٥٣، ٣ وقد احتج به ٥٣، ١٨ مصنوعة ٥٤، ٦ وما تعملون فيها ٥٤، ٢٢ وتصويرهم ٥٦، ٧ ذاهبة أدراج ٥٧، ٥ المسلمون ٥٨، ١٠ لا تقول به ٦١، ٤ فها نحن أولاء ٦٢، ١٤ الدماغ ٦٣، ٥ وأن يعاين ٦٣، ١٥ أتباعها ٧٣، ٤ بالأخلاق ٨١، ١٥ موجدا ٨٣، ١٩ المفروضين ٩١، ٣ من ناحيتيهما ٩١، ٢٢ عاشقدن ٩٢، ١١ ولا منكرا ٩٥، ١٢ حضيض ٩٥، ٢١ الصوفية ٩٦، ١ إلا الله ٩٦، ١٨ من البساطة ١٠٠، ٨ إبطاله ١٠٦، ١٨ فماذا ١١٦، ١٢ من نفسه ١٢٤، ١٨ الآثار ١٣٨، ١ ذاته ١٤٠، ٢٠ يخطونها ١٤١، ٢١ فلا نبالي بهما ١٤٤، ١٧ ١٤٧، ١٤ حائر ١٥٢، ٢١ من حيث إنه ١٥٣، ٨ إنما يكونان ١٥٥، ٦ تعريبها « الكل هو » ١٥٨، ١٩ يخالف ١٦٤، ١ أبو بكر بن العربي ١٦٤، ٢ والقواصم ١٦٥، ١٤ الآخرة ١٦٨، ١١ محيي الدين بن عربي ١٧٠، ١٢ الاقدس ١٧٨، ٨ تعلقية ١٨٠، ١٥ واحدة ١٨٢، ٦ الأولى ١٨٢، ٨ والثانية ١٨٣، ١٧ أن يكون ١٨٧، ٤ والعقل، وإنما ١٨٧، ١٠ فيخته ١٨٧، ١٢ السافلة ١٩٢، ١٨ الكثيرة ١٩٢، ٢٠ واحدا ٢٠١، ١٤ وهي محال ٢٠١، ١٤ « أميل سسه » ٢٠٢، ٨، ٩ فيول ٢٠٣، ٢ هذا ٢٠٧، ٢ الوجود ٢٠٨، ٤ من أني ٢١١، ٨ في هذا ٢١٣، ٧ ترتكز ٢٠٩، ١٦ وهأنذا ٢٢٢، ١٣ ليجعله ٢٢٣، ٤ موجودا ٢٢٣،

---

[١] الرجاء من القراء الكرام أن يصححوا قبل الشروع في قراءة كل جزء من أجزاء هذا الكتاب، ما في نسختهم من الأغلاط المطبعية.

٦ فى الخارج ٢٢٣ ، ٧ الوجودات ٢٢٤ ، ٧ لا جعل ٢٣٦ ، ٨ بموجودين : الله وما سواه ٢٣٩ ، ٥ مما يجلو ٢٤٢ ، ٢٢ لانلتزم ٢٤٩ ، ٧ ـ ٨ فى الخارج ٢٦٢، ١ وليس ٢٦٢ ، ٩ بهذا الحد ٢٦٦ ، ١٢ فإنه ٢٦٧ ، ٨ فى التثليث ٢٦٨ ، ٧ بعدد الوجودات ٢٧٧ ، ٤ إلى الصحو ، ٢٨١ ، ٢١ «الاثنان متغايران» ٢٨٢ ، ٣ «لا هو ولا غيره» ٢٨٤ ، ١ الافتتان ٢٨٥ ، ١٨ يروا ٢٩٥ ، ١٦ يرجعون ٢٩٦ ، ١٧ تقتضيه ٣٠١ ، ١٤ [وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » بغلط مطبعى] ٣٠٤ ، ١٠ الوجودات ٣٠٤ ، ١٢ معلوم ٣٠٤ ، ١٧ لما تنبهوا ٣٠٧ ، ١١ وتوهُّم ٣١٢ ، ١ تحتاج ٣٢٠ ، ٢ الانصال ٣٢١ ، ٦ إذ الملائم ٣٢٣ ، ١٨ قديمين ٣٢٤ ، ٢ يجب ٣٢٥ ، ١٩ إيجاد الشئ ٣٢٧ ، ١١ إلى الذات ٣٢٨ ، ١٩ كلتاهما ٣٣٣ ، ١٧ ، ١٩ وإرادة ٣٣٥ ، ١٧ على قول الشيخ ٣٣٧ ، ٦ وقد ظنوه البحترى ٣٣٨ ، ١٠ وما سوّاها ٣٣٩ ، ١٠ « وما تشاءون ٣٤٢ ، ١ من مسألة ٣٤٢ ، ٦ التعلق بأفعال ٧ المتعلق بأفعال ٣٥٢ ، ١٥ مع أن ٣٥٣ ، ١ تتخذوا ٢ أن تستقيموا ٣٦٤ ، ٢ إما ٣٦٧ ، ١٩ فى كتاب ألفته ٣٦٨ ، ٢٣ حاجة ٣٦٩ ، ٥ عليها ٣٧٤ ، ١٤ متناهيا ١٧ والوجود الذهنى ٣٧٩ ، ٢١ ليبنتز ٣٨١ ، ٤ جزء ٣٨٢ ، ١٤ تناقض ٣٨٢ ، ١٤ لما لا نهاية له ١٩ لأن « لم » ٢٠ « فلم » ٣٨٤ ، ١٦ المسبوقيات ٣٨٨ ، ٩ التناقض ٣٩٩ ، ١٧ يؤول ٤٠٣ ، ٦ بمشيئته ٤٠٩ ، ١٤ ترتبا ٤١٠ ، ١٦ علماء ٤١٣ ، ٤ كالقلم ٥ والاضطرار ٤١٥ ، ١٥ الخلق ٤١٩ ، ٩ الجبر ١٠ لأنا ١١ جبر ٤٢١ ، ١٨ مجازاة ٤٢٢ ، ١٦ اختلطفيها ٤٢٦ ، ٣ فيسبوا ٤ وجعلنا ٤٢٨ ، ١٩ اللتين لا تكتنهان ٤٣١ ٢ من صلواتنا .

أسماء الرجال المذكورين فى الجزء الثالث

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التى ينطوى

عليها هذا الجزء من الكتاب

فى شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هى المؤثرة فى الحقيقة كما أن المصلحة فى فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه، والله تعالى أجل من أن يتأثر بشئ من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التى من جملتها الأغراض والمصالح. فتبين بُعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله بالأغراض والعلل الغائية، وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم فى شأنه تعالى بالقياس إلى نفسه . وقد ذهب الفيلسوف ديكارت إلى أبعد من هذا ٥

وتقييد الله تعالى فى أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة، واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » ؛ كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب ، لا يلتئم أيضا بكثير من آيات القرآن ٦

والتأويل فى تلك الآيات بالتفريق بين وجود المانع عن الشئ وبين وجود المانع عن مشيئته ، مبنى عندى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار فى أفعاله على معنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن على مذهب الفلاسفة من المؤولين . فالله تعالى فى رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار فى أفعاله مضطر فى إرادته كما هو مذهبنا فى الإنسان، حين لم يكن الإنسان مضطرا فى إرادته عند المؤولين ، فيكون حرية الله واستقلاله فى اختياره أنقص من حرية الإنسان فى اختياره على رأى هؤلاء الغافلين ٧ـ٨

أما التمسك فى الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله النحاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول، فغلط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة ٨

نقد قول ابن رشد فى تفسير قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » وخلاصته

أن الله تعالى يهدى فعلا ويضل إعدادا وتهيئة ٨ ـ ١٦

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد ٩

وهذا القسم المهتدى من الإنسان يبقى على مذهب ابن رشد غير معلوم السبب فى اهتدائهم. فإن كانت هدايتهم من الله بأباه دخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال ، وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهيئين للضلال فلم يكن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء كما نص عليه فى كتابه بل يَضل من يضل، من نفسه ويهدى من يهتدى، من نفسه وكيف يقول « ومن يضلل الله فما له من هاد »؟ الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم «من يضلل الله فلا هادى له» وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال الله عنهم « ومن يهدى الله فما له من مضل » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولاسيما الإضلال الفعلى ما أنكره ابن رشد ١٠ ـ ١١

والله تعالى على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل مافعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه يقيم قيامة التكبر على المتكلمين القائلين بأن الله فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ولا مرجح هناك من نفس الفعل أوخلافه غير إرادته، وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا، لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم (ص ٣٣١) . فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقى فكيف يصح له أن يتمدح بأنه «يضل من يشاء ويهدى من يشاء» فيما لا يحصى من آيات القرآن، حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهيئة الناس للضلال، مادام لا يمكنه أن لا يهيئهم له ؟ وكيف يقول : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »

مع أن كل ما فعله يفعله فى مذهب ابن رشد لكونه ضروريا غير جائز العدول عنه إلى خلافه ولا يمكنه أن يشاء العدول لكونه فاعلا موجبا كما فى مذهب الفلاسفة . وليس ابن رشد إلا واحدا من أذنابهم ١١ ـ ١٢

أما تعييب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعلل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشؤه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذى لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية ، وقد غاب عنهم فى هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير فى حين أن أصحاب الروية من البشر يحتاجون إلى التفكير فى عواقب أفعالهم . فنفى التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله على المرجح والعلة الغائية شأنَ المفكرين فى عواقب الأمور ، لأن التفكير عمل قلبى يجب تنزيه الله عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكنها لا يعبر عنها بالعلة الغائية لأن العلة الغائية ما يبنى الفاعل فعله عليه فى ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل . ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة ، وليس فى هذا ما يوجب الاستغراب لأن كمال المخلوق ليس فى نفسه بل فى توافقه مع اختيار الله تعالى ١٦

فللمتكلمين المجتنبين تعليل أفعاله تعالى بالعلل الغائية مرمى سام لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنينا فى هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله لأن جل ما يهمنا فى تأليفه إثبات وجوده فى أسلوب يسهل تناوله للمصريين ، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات فى سبيل مهمتنا ١٧

قول المتكلمين إن كل شىء فى العالم مستند إلى الله من غير واسطة ، معناه أنه لا علة فى الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شىء فى شىء وإنما كل كائن معلول علة واحدة هى إرادة الله ، وإن كان الناظر فى الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيلان إليه عِلّية بعضها لبعض وتولد بعضها من بعض . إذ لا رابطة بين

الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء غير جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ... فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد ، وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقه ١٨ ـ ٢١

وهؤلاء المتكلمون لا ينفون اللزوم العقلي بين بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علة للازم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطقي المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازي، وهو من الأشاعرة وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود الجزء لوجود الكل مع كون كل من اللازم والملزوم في هذه الأمثلة معلولي علة واحدة هي إرادة الله أن يخلقهما متصلين ٢١

مناقشة صاحب «العلم الشامخ» الذي ينعى في كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية المعروفة لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان. وهو يعضد مذهب المعتزلة في هذه المسائل ٢٢ ـ ٢٩

أما تبجح هذا المؤلف معترضا على الأشاعرة وقائلا : « هل يكون حسنا من الله لو فرضنا أنه صدّق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق ، فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب كان ذلك حسنا منه. لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق منطقيا من غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته بذلك يتعاظم عليه هذه القضية الشرطية تعاظمَ وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيها كمدعيه . ومنشأ الغلط تثبيت الحَسن والقبيح قبل تثبيت الله. وقولُ النبي صلى الله عليه وسلم : «إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبها وهو غير ظالم ولو رحمهم كانت رحمته خيرا من أعمالهم» خير حاسم لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان ، وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمةِ فعله المستتبع للمحاسن والحكم ٢٤ ـ ٢٥

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده فهو يختار

قول المعتزلة بأن العباد أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكلها يقع منهم على خلاف إرادة الله التى لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة ، فيجرى فى ملك الله ما يشاؤه ومالا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كان القول بعدم كون خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله «والله خلقكم وما تعملون » والمسألة أى مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر لن يخرج الرجل عن عهدة حلها ولو ألف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » ولن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء، فقد ينهار كثيرمن الأعلام الشامخة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضا فى هذه المسألة وكذا قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله ، جبلان شامخان لن يقدروا اجتيازهما ٢٥

رد على قولهم فى تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، بأن الإنسان يضل باختياره ويهدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادرا على أن يفعل بمشيئته واختياره ، ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى . وقد مشى المتكلفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى «وما تشاؤن إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذى اختاره المؤلف اليمنى فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ٢٦

أبعد المذاهب عن الحق فى مسألة الجبر والقدر أبسطها وأسهلها ٢٧

رأى العالم اليمنى فى مشكلة إيمان أبى لهب المعروف فى علم الكلام بكون الأمر به مع جميع المكلفين تكليفا بمالا يطاق فى حقه بعد نزول السورة القائلة: «تبت يدا أبى لهب» والمقروءة إلى قيام الساعة ٢٧ ـ ٢٨

وفى حكاية الإخوة الثلاثة ٢٨ ـ ٢٩

مؤلف كتاب « إيثار الحق على الخلق » المعروف بابن الوزير ، عالم يمنى آخر من مجتهدى القرن الثامن على تعريف طابعى كتابه وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه . ويفهم من الكتابين أن اليمن لا يعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة ٢٩ ـ ٥٦

كنت رأيتنى عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة، فإذا بمجتهدى اليمن يسعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذا بى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علماء الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة الإيمان بالقدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل بعد الناحية العصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله ٣٠

رحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيرا فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ٣١

نحن القائلين بالقدر لا نمنع العمل ولا نقول بعدم الحاجة إليه ولا بأن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للإنسان وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس وهم العاملون والكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون، بالقدر ولابد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى، بالقدر ولابد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم ٣٢

ومن أخطاء العلماء المعاصرين فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى

رسالة التوحيد ، من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا، لا ماهو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم ٣٢

رواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم ، ينبىء عن كون الراكنين إليه وهو مذهب المعتزلة بعينه ـ يبغون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة، حيث يكون مكلفية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسئوليته عنها واضحة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح، ولكنه إن لم يكن الإنسان حرا فى اختياره وقامت أدلة العقل والفعل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجعله مسئولا عن أعماله؟ ونحن لا ننكر أيضا مسئوليته ونعتقده حقا وعدلا، لكنا مع هذا لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته . فنحن لا نهمل كلتا ناحيتى الحقيقة التى أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحّوا بها فى سبيل الناحية الأخرى ٣٣

نحن نقول مع القرآن إن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ونقول مع الحديث المجمع عليه « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذى يلزم منطقيا الصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها أيضا صادقا وهو « كل ما يكون فهو ما شاء الله » لكن ابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو « ما لم يشأ لم يكن » إلى قوله « وما شاء أن لا يكون لم يكن » وهو أخص من نص الحديث فى الجملة الثانية ، وعلى تأويله يخرج بعض الكائنات عن مشيئة الله، مع أنه لاشك فى عموم الحديث لكل ما كان ومالم يكن.. فإن كان الحديث لاعموم له ولا تعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطر الرجل إلى تحريف الجملة الثانية منه ؟ ٣٤ ـ ٣٥

وكان هو وتلميذه مؤلف العلم الشامخ يعيبان على علماء أهل السنة أن الله عندهم لا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم، فى حين أن المؤلف الأستاذ يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده . مع أن علماءنا لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد

بهذا الاستنتاج المعقول أيضا لافى العالم قياسا على الإنسان ولا فى الإنسان المقيس عليه ٦٥ ـ ٦٦

الفيلسوف كانت لايقبل صحة الانتقال من وجود الإدراك إلى وجود الروح صاحبة الإدراك ، قائلا إن الإدراك الموجود فى الذهن إنما يدل على وجود المدرِك فى الذهن وهو خطأ فاحش من كانت ٦٦ ـ ٦٧

يقول كانت الذى انتقد جميع أدلة وجود الله العقلية النظرية : إن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريبيا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضا فيلزم أن تبقى هذه المسألة فى نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم، وعدم إمكان إثبات عدم وجوده إنما يكون دليلا على إثبات إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده . وكان اللائق إذن بالعاقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله وإن يذعن لحكمه ولكن أنى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث ٦٨

يقول : كثيرا ما يكون الإيمان أقوى من العلم وبهذا يُثبت كانت تأثُّرَ فلسفته من النصرانية كماوقع فى فلسفة القرون الوسطى ، وقد كان ديكارت صححها وأعاد إلى العقل حقوقه و كرامته ٦٩

خلاصة دليل كانت أنه إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلابد من وجود الله ، ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ، ولذا سماه دليلا عمليا لكونه ربط الأخلاق بعقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة ، لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة مهما كانت مصلحة عظيمة . كأنه يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه مما وهو دور أو مصادرة على المطلوب ٧٠ ـ ٧١

وكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد ، وأنا أيضا لا أسلم بخطورتها لحد أن يعدل وجودها وجود الله فى الأهمية وعدمها عدمه فى استلزام المحال ٧٤

الله موجود بالرغم من كل شىء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت ، وسواء سعد أصحاب الفضيلة أوشقوا . فيجب أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التى ليس لأى شىء أدنى قيمة بجنبها ، والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجد الموجودات ، قبل أن يكون لازما لوجود النشأة الثانية ليحاسب الناس على أعمالهم ، أويكون لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم فى الدنيا راغبين فى سعادة الآخرة ٧٣

لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة بدليل افتراقها فعلا فى الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة ٧٦

فدليل كانت لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب ولا يكون الله واجب الوجود بهذا الدليل ، أى لا يكون الله لأن أخص ما يمتاز به الله وجوب وجوده . ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده ٧٦ — ٧٧

الإنسان فى كونه موجودا أحوج إلى الله منه فى كونه مسعودا . فقد انجلى أن كانت ترك العروة الوثقى واستند إلى ماليس بمستند . ولعل فى هذا الاختيار المعكوس تأثير كون الرجل مسيحيا ٧٧ — ٧٨

وأهم شىء فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات فقد أوثق الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله . وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك كانت أن وجود الله ثابت عنده بمدثبوت وجود النشأة الأخرى نتوقف عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه ، وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شىء . فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت

بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا فى الباب الثالث . والفيلسوف لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء كما اتخذ وجود الآخرة الذى نجعله دليل وجودهم ، دليل وجود الله . أما وجود الآخرة فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين كانت ، ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ٧٧ ـ ٧٩

لا محل لزعم أن كانت لما لم يجد دليلا علميا تجريبيا لوجود الله تمسك بذلك الدليل العملى ، لأن دليل العلة الغائية السابقة الذكر يتضمن مائة ألف دليل تجربى . نعم ، هذه الدلائل التى لا حد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها معاينة ذات الله . والذين بحثوا عنها ضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وبعضهم هو فلان أو علان فأبعد . ولله در الإسلام القائل « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » ٧٩ ـ ٨٠

الإسلام إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شىء ولم يخلق ، كائنا من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . والواجب الوجود يحدد نفسه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد وبذلك يتضمن دليل الوحدانية ٨٢

لا نفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته ، ولا يكون ذاته علة لوجوده ٨١

دليل وحدانية الله المسمى ببرهان التمانع وتقرير هذا الدليل على وجه الصحة الذي لم يصبه الشيخ محمد عبده لما تحدى شيوخ الأزهر ٨٣ ـ ٨٤

الباب الثانى فى موقف العالم من الله . وفيه فصلان الفصل الأول مسألة وحدة الوجود ٨٥

هذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير فهم مغزاها ، وعلى الأقل من غير فهم منشأها ولا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أسهل من فهمه ٨٧ ـ ٨٨

قالوا إن الله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود ٨٨

وقالوا فى حديث « كان الله ولا شىء معه » : « لما سمعه على كرم الله وجهه قال (الآن كما كان) فهل قول على يصحح الحديث وينتقده ؟ ٨٨

مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود ٨٨

يشبهون العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها ، حتى إن هذا التشبيه لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رائحته ، فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله، وليس فى هذا المذهب نفى وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله . فهو ينجر إلى القول باتحاد العالم مع الله . وجوابهم عن هذا اللازم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين ، لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم ليس بشىء . وقد يعكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها . قال شيخهم الأكبر : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته وظهور أحكامها ٨٩

صاحب «الفصوص» يجهّل من قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك » رغم كونه أبا بكر الصديق ٨٩

ماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « پانته ئيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقدوه الغربيون: إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ؟ ٩٠

من أى باب من أبواب التفكير وجد هذا المذهب البعيد كل البعد عن العقل ، طريقا للدخول فى بعض العقول ؟ ولم يكن فى الباحثين بعصر حديثا فى هذه المسألة من تحرى المنشأ ليدخل فى درسها دخولا مأنوسا وفى الصميم ٩١ — ٩٢

ومن الخطأ الفاحش أن يكون هذا المذهب حصل للقائلين به فى نتيجة المكاشفة الصحيحة أوالغيبوبة الماذرة ، وإنما هوفلسفة ذات دعوى وأدلة عملية ونقلية مبسوطة فى كتبهم .. فلسفة مشتقة من فلسفة أخرى مدونة فى علم الكلام معتنى بشأنها ، وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ٩٣

خلاصة هاتين النظريتين أن أصحابهما زاعمون اطلاعهم بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله الوجود . فهذا الزعم قوّل الصوفية الوجودية فى الله مالا يقوله المجانين ٩٣

قول الإمام الغزالى فى مشكاته: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله » ٩٤

وقوله : «لا إله إلا الله توحيد العوام، وتوحيد الخواص لاموجود إلا الله » ٩٥

لماذا سموا وحدة الوجود التى هى المعنى المقصود من مذهبهم ، بوحدة الوجود؟٩٦

المذهب الفلسفى القائل بأن وجود الله عين ذاته والذى اشتق منه مذهب الصوفية الوجودية ، مبنى على لزوم كون ذات الله تعالى بسيطا منزها عن أى شائبة من شوائب التركب الذى هو رمز الحاجة المتنافية مع مقام الألوهية . فلا يجوز أن يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ويلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجودا من غير ذات ٩٧

فى وجود الموجود ثلاثة مذاهب ١ عين الذات فى الواجب والممكن ٢ وغير الذات فيهما ٣ عين الذات فى الواجب وغيرها فى الممكن ٩٨

تعجبى من علماء أصول الدين كيف تلقوا مذهب الفلاسفة فى وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين ، فى حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا فى الرد عليه ، فى حين أن المذهب الصوفى القائل بوحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة فى مسألة الوجود وأن هذا أصل ذاك ووالده الذى لايقل عنه استحقاقا للردوالإبطال ٩٩

مذهب وحدة الوجود غير مبنى على ما يدعونه من الـكشف ١٠٠

بل المسألة مسألة حقيقة الله هل هى معلومة أم غير معلومة؟ ١٠١

وللصوفية الوجودية ولوع بتشبث أذيال الفلاسفة فى كثير من المسائل الاعتقادية كالقول بقدم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا ١٠١

مذهب الفلاسـفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية ، فى منتهى الغرابة ١٠٢

لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه أصحاب مذهب وحدة الوجود لـكان له بعض إمكان التصور ١٠٣

منشأ الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمتكلمين القائلين بأن وجوده زائد على ذاته ولو فى التصور ١٠٤ ـ ١٠٦

ماذا هو اللازم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فقال المتكلمون طريق وجوب وجـود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده وقالت الفلاسفة طريق ذلك أن يكون الوجود حقيقة الله، وليس هناك طريق لوجوب وجوده أضمن من هذا. فيلزم على مذهب المتكلمين أن تكون ذات الله موجودة قبل وجوده، ويرد على مذهب الفلاسفة إشكالان عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله الذى لا تعلم حقيقته . وثانيهما أن الوجود معنى مصدرى غير قائم بنفسه، والمطلوب من جعل حقيقة الله الوجود جعله واجب الوجود أى موجودا لا ينفك منه الوجود ، لا جعله وجودا لا ينفك منه الوجود ، بل لا يصح كون الله نفس الوجود الذى ليس من الموجودات . فعند الجواب من هـذا الإشكال العظيم يبدو الاضطراب والتعسف فى مذهب الفلاسفة ولا ينجيه من هذا ما وقع من المساعى المبذولة فى مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المتكلمين ١٠٦ ـ ١١٦

خرافة الوجود بمعنى مبدأ الآثار ١١٦ ـ ١٤٨

فقد انجلى أن دعوة كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة فى غاية السقوط. وحقيقة

الأمر فى ذلك المذهب أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود فى تأدية مؤداه وشبه العلم فى تأدية مؤداه وشبه الإرادة والقدرة فى تأدية مؤداهما ، لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة ولا القدرة وليس كمثله شئ . فهل يكفى كون ذات الله شبه الوجود من بين أشباهها فى الحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية، أو عين الوجود فى كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية ؟ ١٢٦ ـ ١٢٧

فقد ظهر أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، وليس المغالطون هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين أيضا. وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم فى صفات الله أيضا بأنها عين ذاته، أعنى بنفى الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على الذات المحضة ١٢٧

لما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محققى المتكلمين الذين اختاروا ويا للأسف مذهب الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ولم يستكثروا كل تكلف فى الدفاع عنه ـ لم أستكثر أنا الآخر أىّ وقفة التعمق فى نقض ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار متوقعا من القراء المتثبتين أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا فى نقاش المختلقين مهما كانوا من أعاظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر فى عينى أن أناقشهم : ١٣١

نقض البرهان الذى اخترعه المحقق الدوانى لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكونَ واجب الوجود ، والمفهوم من كلام الفاضل الكلنبوى أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محققى المتكلمين هو هذا البرهان ١٣٢ ـ ١٣٣

وقد رأى العجب من تعب الفاضل السيلكوتى الذى هو أحذق العلماء فى حل

المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله من الوجود المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله ١٣٩ ـ ١٤٨

مذهب الصوفية أعنى وحدة الوجود وإبطاله ١٤٩ ـ ١٩٩

إنهم لا ينكرون وجود العالم وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله . أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده ، منزلة العدم فهو مذهبنا نحن المعارضين لمذهب الوجوديين. والوجوديون يعيبون مذهب التنزيل هذا مدعين أنه مذهب المجاز ، كما قال الغزالى وقد سبق نقله . وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود وليس به جدير بأن يسمى وحدة الشهود ، والوجوديون يعدونه درجة أدنى من وحدة الوجود ١٥٠ ـ ١٥١

يسمون مذهبهم مذهب التوحيد لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود واحد. ولا يكون إكبارَ الله واعتباره فوق كل شىء اعتبارُ وجود كل شىء وجودَه ، فما هذا إلا تلبيس فى معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه ، والمقصود من توحيده اعتقاد أنه وحيد فى ألوهيته لا يشاركه فيها شىء من خلقه . فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شىء وإفناء أحد الوجودين فى الآخر أيا كان الفانى منهما ، يخالف مغزى التوحيد ، وكيف يمتاز الإله عن المألوه والخالق عن المخلوق ؟ ولذا قالوا العبد رب والرب عبد ياليت شعرى من المكلف ؟ كان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شىء مما جعله الوثنيون شريكه وما لم يجعلوه ، عينه ، وهذا عندنا أشد من عقيدة الإشراك ١٥٣

قول العاملى فى رسالته الخاصة «إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا كان مباينا لجميع الموجودات وكان كل من الموجودات موجودا بوجود مستقل فيلزم اشتراكهم فى الوجود الواجب ، وذلك ينافى كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى فى أضيق

المراتب إذ التعين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب ، مع أنه وصف نفسه بقوله (واسع عليم) ـ فن من فنون الجنون ، انظر عقولهم القصيرة حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله احترازا عن كونها شركاء لله فى الوجود ، ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله ؟ ١٥٣ ـ ١٥٤

قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموعى، وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين «پانتا ئيزم» لكن الظاهر من فحص أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا كلا والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى لا أجزاء الكل وهنا دقة المسألة وغموضها : فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يتعدد ١٥٥

واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلى الطبيعى فى الخارج. وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبى الإله الشخصى والإله غير الشخصى، ولم يدع أحد هناك التأليف بينهما ، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال « من دوبيران » « إن للعلم قطبين أحدهما أنا الشخص الذى يُذهَب دائما منه والآخر « الله » الشخص الذى يوصَل دائما إليه » ١٥٧ ـ ١٥٨

إن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج فى الآخر ، فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول ، فتنتقض الوحدة أو يكونَ أحدهما غير موجود والموجودان لا بد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود فى الخارج والواحد الكلى غير موجود فى غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفراده ، وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة: إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر فى هيئات متعددة

وصور مختلفة . لكن بداهة الحس تشهد بما قلنا ، لا بما قالوا ١٦٠

فكرة وحدة الوجود لم تحصل فى معتقديها بالكشف والتجلى كما يزعمه الزاعمون ١٦١

قول العاملى بجواز تجليه سبحانه وتعالى بكون الصور الأرضية والسمائية صور تجليات الله وشئون ظهوراته، قياسا على ما فى القرآن من تجليه لسيدنا موسى بصورة نار فى شجرة . وفى الحديث « رأيت ربى على صورة شاب أمرد الخ » والجواب عليه وعلى أقواله الأخرى ١٦٢ ـ ١٦٦

قول العلامة الشريف فى شرح المواقف عند قول المصنف فى بيان أن الوجود مشترك دون الماهية : « لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بتعدد الأوصاف فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » ١٦٦

بيان السيلكوتى الذى أجمل فيه مذهب وحدة الوجود ونقدُه ١٦٦ ـ ١٦٨

خرافة أخرى للصوفية اخترعها زعيمهم صاحب الفصوص ورأى فيه حل مشكلة الجبر والقدر ١٦٨ ـ ١٧٠

ليس معنى كون أى مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة العقل الذى هو مدار كوننا مكلفين بالعقائد ، لا أن العقل لا تصل إليه ويقف دونه مع الاعتراف به ١٧٠ ـ ١٧٢

ولهذا نعد قولى صاحب الأسفار المختلفين فى إكبار العقل، تلعثما وتناقضا ، وكذا ما نقله عن الغزالى «أنه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرَك بمجرد العقل. ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب » ثم نقل عن قاضى القضاة الهمذانى أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو حاكم عدل لا يتصور منه جور. ثم قال صاحب الأسفار : «فالحق أن من له قدم راسخ

فى التصور والعرفان لا ينفى وجود الكائنات » ١٧٢

قولٌ للعالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » ساقه فى انتقاد النصرانية ونحن نطبقه مع تحبيذه، على مذهب الصوفية الوجودية أيضا، على الرغم من جنوح صاحب القول لهذا المذهب ١٧٢ ـ ١٧٣

وقال الكانبوى معلقا على قول الغزالى : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقه فرأوا بالمشاهده العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله» مامعناه أن السوفسطائى ينكر وجود العالم المحسوس بالمرة والصوفية الوجودية إنما ينكرون كون وجود تلك المحسوسات وجودَها نفسها، ويدعون أنه وجود الله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم . والسبب الأصلى فى ذلك أن الوجود هو الله. ولا أدرى أى المذهبين السوفسطائى أو الصوفى الوجودى أشد بطلانا من الآخر؟ وقد صرحوا بأنه لا طريق للوصول إلى هذا المذهب إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، كما شبه الغزالى العلم الظاهر بمكان وضيع لا يرى منه شىء بعيد عن أطوار العقل . وأنا أقول هـذا استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجعله أهلا للخطاب، ومناقض لقول صاحب الأسفار من أحمس أنصار الصوفية : « ما أشد فى السخافة قولَ من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عندطور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عندطور العقل » أما ان نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقدصرح به كثير من محققيهم كالفاضل الجامى فى « الدرة الفاخرة » بل الغزالى أيضا فى قوله المنقول آنفا ، أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكِّرنا قول سن طوماس « الحقائق الإلٰهية كالتثليث والذنبُ الفطرى لاتنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الايمان بغير تعقل. وعندى أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهى مبنية على الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود» ١٧٣ ـ ١٧٦

صاحب الأسفار يهيم بين سكرة ضلالة المحاباة للمذهب الوجودى وبين صحو الرجوع إلى صوابه ١٧٦ ـ ١٨٤

كنت أريد أن أبين المذهب الوجودى بكون الله عنصر الوجودية فى الأشياء أو كونه هيولى الوجود ومادته والأشياء هى الصور لتلك المادة، ولـكنى ما كنت أجترىء على هذه التعبيرات، فإذا بى أجد تعبير الهيولى والمادة، فى كلام صدر الدين الشيرازى وصدر الدين القونوى، والتشبيه بالهيولى جاء فى الفصوص أيضا. وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن فى كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممـكن، بل المادة والصورة معا. أليس صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية؟ وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين بأنه إن لم يتصور بين موجودين، ومعترفين فى هذا الجواب بما هو أشد وأشنع ولا يدرى من انخدع بقول رئيس الطائفة « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » أن معناه عدم كفاية القول بأن العالم متحد مع الله، لـكونه دون القول بما هو المطلوب الذى هو كون العالم عين الله ١٨٥

وقال القاضى عضد الدين فى المواقف « إن الله تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل فى غيره. والمخالف فى هذين الأصلين طوائف: الأولى النصارى، والثانية النصيرية والاستحاقية من الشيعة، والثالثة بعض الصوفية. وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها، وهـذا العذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح المواقف السيد الشريف الجرجانى « إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترىء على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » وأنا أقول ليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية مع كونه نفسه من الصوفية، وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين كالغزالى والفنارى والجامى والدوانى والسيالـكوتى والـكلنبوى حتى صديق العالم الـكبير المعاصر مترجم كتاب پول ژانه، راكنين إليه ١٨٧

قول صاحب الفصوص « شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح ، فشهود الرجل للحق أتم وأكمل من حيث هو فاعل ومنفعل » أقول وهذا أفظع مما فى دين الأشراف الذى ابتدعه وكوست كونت زعيم الفلسفة الوضعية «پوزيتيويزم» من اتخاذ المرأة معبودا أعظم . وأقول أيضا مذهب وحـدة الوجود هو الذى يجرّئ صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات وإلا فليس هذا الرجل الذى يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين ، فإن صح المذهب صح كل مايترتب عليه من السخافات وكان قائلها معذورا كما قيل: «فتصرف كيف شئت ولو أختك وأمك » لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذى لا يسأل عما يفعل. وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحـدة الوجود ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود ١٨٧ ـ ١٨٨

إذا كان الله عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص بإطلاقه، وليس له مشخص غير هذا مستقل عن العالم ، إذا كان الأمر كذلك فقولهم العالم معدوم والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم!! ١٨٨ ـ ١٨٩

قوله فى فص نوح «إن للحق فى كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم الأفهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر ومنشأ عدم الإحاطة بالله عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم» . ومن العجب المدهش أنهم كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده، فإذا بهم يجعلونه عبارة عن العالم الذى قالوا بعدمه ١٩١ ـ ١٩٢

ولهذا قلنا فيما سبق ان المذهب الفلسفى الذى يعتبر الله روح العالم أقرب إلى العقل بالنسبة إلى مذهب وحدة الوجود الذى يعتبره عين العالم ١٩٢

ماذا كان دليلنا لإثبات وجود الله وجود العالم المحتاج إلى إيجاده فمعنى المذهب الوجودى أن العالم مستغن عن الله لانطوائه على الله ١٩٣

وفى فص هود: « فهو الكون كله ولهذا لا يؤوده حفظ الكون بأرضه وسمائه»
وقال الشارح عبد الغنى «فهو كل الأرواح وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المنزه عن جميع ذلك إذ لا وجود إلا وجوده» ١٩٣

وفى فص هود أيضا «هو الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح» . وقال عبد الكريم الجيلى فى «الإنسان الكامل» «لا تقل أين الله وأين العالم فما ثم إلا الله المسمى بالعالم» وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا ١٩٤

وإذا كان الله عبارة عن العالم الذى لا يتحقق ما يتحقق منه إلا ويبقى منه مالم يتحقق ، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد . وهذا كقول ث ريزهن ومتره أفكار من فلاسفة الغرب الاتحاديين : « لم يكن الله قبل المخلوقات ١٩٤ ـ ١٩٥

وقال الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهَد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عندما ادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وأنه لهذا أحب النبى صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذ؟ ومن التذ؟ » أى لعلم من الملتذ بها ومن الملتذ ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحة حتى الزانى والمزنية كليهما واحد وهو الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر : «إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة ، ولذلك أمر بالاغتسال فعمت الطهارة كاعم الفناء فيها عند حصول الشهوة ، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل » فهو يخطئه فى اعتقاد أنه يلتذ بغيره لا فى التذاذه بغيره . ومؤداه أنه لو علم حقيقة المرأة التى التذ بها لما وجب عليه الغسل أوعلى الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود فمن الملتذ بها ومن الملتذ ومن المغتسل ومن الآمر بالاغتسال ؟ كما قال الشيخ فى فص إدريس : « ومن أسمائه العلى ، على من؟ وما ثم إلا هو » فهل يعنى الشيخ أنه لا معنى لإسمه « العلى » ؟ !! وقال فى فص هود :

في كبير وصغير عينه   وجهول بأمور وعليم

ولهذا وسعت رحمته   كل شيء من حقير وعظيم ١٩٥ـ١٩٦

وفى فص لقمان فسر الظلم بالجهل فى قوله تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» وعلله بقوله: «فإن المشرك لايشرك به إلا عينه وهذا غاية الجهل». أقول ولا يدرى الشيخ أن هذا ليس تجهيلا للمشرك فقط بل تجهيل أيضا لله الذى عبر فى كتابه عن فعل المشرك بأنه يشرك بالله غيره كقوله: «أيشركون بالله مالا يخلق شيئا وهم يخلقون» وقوله: «قل أرأيتم ما تدعون من دون الله» الخ ١٩٦

دعوى الفاضل الجامى أن الصوفية يوافقون الفلاسفة فى قولهم بقدم العالم ويخالفونهم فى قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لافاعل مختار، دعوى غير ناجحة. أما حديث «كان الله ولا شيء معه» فهم أفسدوا معناه بالزيادة التى عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد.

صاحب الأسفار أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية ٢٠٠

عود إلى بيان مذهب الفلاسفة مرة ثانية ٢٠٠ ـ ٢٥٥

لا لزوم لإرجاع قول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده حتى يرد عليهم اعتراض المحقق الطوسى المذكور سابقا بأنه يستلزم تقدم ذاته على وجوده، بل الواجب أن يقال أن وجود الله ضرورى لوجود العالم غير معلل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات، والضرورات لا تعلل. فقد قلنا ان سبب وجود العالم وجود الله، أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود السبب لزم التسلسل. فخلاصته ماذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبى، لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابى لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى ٢٠١ ـ ٢٠٢

إنى متعجب مثل الإمام الرازى وآسف زيادة عليه من كونى أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية، فداسوا فى سبيل تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق وحسبوا

أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له مالا يجوز لمطلقه ٢٠٨ ـ ٢١٤

اعتراضى على مذهب الفلاسفة الوجودية أنه إذا خلى وطبعه ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات. لأن الوجود إن كان واجب الوجود كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما عللت الفلاسفة أنفسُهم فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود. وإن لم يكن الوجود واجب الوجود فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود إذلا معنى لكون منشأ وجوب الوجود تجردَه عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لايجعل غير الواجب واجبا ولاغير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا . أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أىّ وجود خاص كان فهو يفضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان فى مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب . وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقةالله فمرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة فى تصوير المسألة ٢١٣ـ٢١٤

وقداعتُرض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته ؟ ولايجدى الجواب عليها بأن المعلوم هوالوجود المطلق لا الوجود الخاص لأنهم إن كانوا يعلمون كنه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله وإن كانوا لا يعملونه فكيف يجترئون أن يجعلوا حقيقة الله مالا يعملونه . فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود الخاص . وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه. هذا ، مع انى أعلم كونهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم مايعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبله الوجود ، وحتى إنهم علموا كونه معنى مصدريا

غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستعانوا من اختصاصه بالله ليجعلوه موجودا قائما مقترفين فى هذه الاستعانة خطأ كبيرا آخر ٢١٤ ـ ٢١٦

وهنا دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة: وهى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود فعلى هذا يكون الوجود أحق باسم الموجود من الموجود ثم اختلقوا له مثالا فقالوا كما أن المضىء كالشمس مضىء بالضوء والضوء مضىء بنفسه ٢١٦ ـ ٢٤٠

نعم ، هنا نقطة فى غاية الدقة وهو أن الوجود الذى ليس بموجود فى الخارج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها ، إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع عدمه ، بل لأنه مفهوم ذهنى وماهية من الماهيات لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشىء عن نفسه حقيقة معترَف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد أنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل ٢٢٣

مدّعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم أن يكون للوجود وجود فيتسلسلَ الوجودات ، فهل سمعتم موجودا لا وجود له ؟ ومن هـذا يلزم أن يفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذى يعبر عنه بالموجود. أى المتصف بالوجود ، معدوم ٢٢٥ ـ ٢٢٦

فوجود زيد مثلا إذا كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد نفسه موجودا لكونه موجودا فلا يكون شىء أغرب من هـذا . نعم ، كون الأشياء معدومة والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود ، فلا موجود عندهم غير الوجود ، إلا أن هذا الوجود الذى هو الموجود الوحيد عين ذات الله ، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله . أما صاحب الأسفار الذى يتمذهب بمذهبى الفلاسفة والصوفية معا فيعترف بوجودات للأشياء موجودات فكان كأنه يشرك بالله الذى هو الوجود

وجوداتٍ غيرَه ، ولهذا ورد الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بذاته بلزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود واجب الوجود ، إذ لامعنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته. فخلاصة النقطة التى فيها غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذى فرض كونه حقيقة الله فى هذا المذهب يعطىَ دون سائر الوجودات الخاصة امتيازاتِ الوجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التى هى امتيازات الله الخاصةُ الثابتة له بأدلة إثبات الواجب ٢٢٧ ـ ٢٣٠

والحق الذى لا يفوت العاقلَ بين تهويشات المفتونين أمور : منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتى الوجوديين وغير الموجود غير موجود ، وعلى الأقل أنه أى الوجود لا يوجد فى غير الموجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه. وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازانى والفاضل الكلنبوى إن المراد ليس مفهوم الوجود الذى هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود ، لا يجدى فى دفع الاعتراض . ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود يتضمن الوجوب بطبعه حتى يستحق بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته . واستدلالهم عليه بأن الوجود لا ينفك من نفسه أى الوجود وهذا معنى وجوب الوجود، مغالطة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا وواجب الوجود موجود ٢٣١ ـ ٢٣٢

أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة والتعمق فى نقده ٢٣٢

كنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ، ولم يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والعرفاء يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبدة الوجود الذى هو غير الموجود أو على الأقل شىء غير مستقل بالمفهومية والموجودية ٢٣٧

ليس أهم مهمتى فى هذا المبحث من الكتاب رغم كونه معقود الدرس مسألة وحدة الوجود ، أبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أهل المذهب

أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التى تجدها مكتوبة فى « الفصوص » وغيره ، وإنما أهم مهمتى التى يمتاز به هذا الكتاب إن شاء الله إبطال مذهب الفلاسفة الذى يقام له وزن كبير فى علم الكلام ٢٤٠

ومن العجب أن مذهب الفلاسفة أئمة الصوفية وتوقفوا هم أنفسهم فى منتصف الطريق كما غيروا معنى الوجود الذى تمسكوا به أولا وأعظموه إلى حد التأليه فنقضوا أساس كشفهم الذى أعجب الصوفية ، بأيديهم، والمذهب الصوفى الذى تقهقر الفلاسفة فى طريقهم إليه كيلا يقعوا فى هاويته ، يلاحقهم فيلحقهم فى كل خطوة من خطوات فرارهم آخر تلخيص للمقام فى نقد المذهبين ٢٤٤ ـ ٢٥٥

المطلوب من وجوب وجود الله وجوب كونه فى الأعيان لكونه وجودا بمعنى غير معروف، وإذا اعترف بالوجودين أحدها ذات الله وماهيته، والآخر وجود الوجود الذى هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذى هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التى هى مذهب جمهور المتكلمين؟ وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعينون حقيقة الله أنها الوجود ، ولا تعيين لحقيقة الله فى مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية ٢٤٧

وصفوة القول ان وجود الشىء لا يكون إلا زائدا على نفسه خارجا عن حقيقته، ولكونه خارجا عنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود فى الخارج، لا يحصل به التركيب.. وأن المعروف من وجود الشىء أو عدمه كونه فى الأعيان أو عدم كونه فيها ، وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود مادام الفارض مضطرا إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضمونا له ، وإلى أن يلحق بفرضيته دعاوي لا يمكن إثباتها وأن يقع فى ارتباكات لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها ، ولاشك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن يكون وجودا، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعودون فيسمون لجمله موجودا، مع أن الموجود

الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ٢٥٠ ـ ٢٥١

أما وجوب وجود الله فوضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن الوجود أيضا ذات الله ومعناه أن الله لا يتضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يتضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله، وهذا دور ومصادرة يدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونه الله الغنى عما سواه ٢٥٢

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه فالأسلم أن يكتفى ببنائه على أدلة وجود الله الإنية فيقال : معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضرورى لوجود العالم وإن كان وجود العالم غير ضرورى فى حد ذاته . ونقطة الانتقال من العالم غير ضرورى الوجود إلى موجده الضرورى الوجود أول مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربى وعقول مقلديه فى الشرق ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد ويتبعه عقول مقلديه من ملاحدة الشرق . وفى مقابل هذه العقول الجامدة يقول الفيلسوف أميل سسه عقله الحى : «يمكننى أن أتصور عدم وجود الله والعالم معا ولا يمكننى أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم» ٢٥٢ـ٢٥٤

مما يخص مذهب الصوفية الوجودية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب الله يلزم أن يكون على هذا المذهب حديث خرافة ٢٥٥

ادعاء مؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» العجيب أن فى عقيدة وحدة الوجود مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الاحقاد والخصومات، وأعجب منه وأضل قوله: «إن التجارب العلمية الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية فى جميع نواحى الطبيعة حتى فى الخلايا والمكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى

لا فى بعد كخارج العالم بل فى أقرب الأقارب بل فى وجود الكائنات نفسها» ٢٥٦ — ٢٥٧

وللصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شىء غير الله عقائد أخرى تناقضها ، فمنها أن العالم بجميع أجزائه اعراض قائمة بالله . ومنها أنهم يدعون كون العالم ينعدم فى كل آن ثم يوجد من جديد ٢٥٨ — ٢٦٢

قول صاحب الأسفار بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيعا إلا أمطره على المتكلمين القائلين بإعادة المعدوم بعينه فى النشأة الثانية ٢٦١

قول صاحب الفصوص بالخلق الجديد فى مسألة الإتيان بعرش بلقيس قبل أن يرتد طرف سليمان إليه وقوله بتكوين الشىء نفسه فى قوله تعالى « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ٢٦٢

التوسع فى تفسير معانى القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب الفصوص وغيره من الصوفية الوجودية . من ذلك قولهم بأن « رسل الله الله » مبتدأ مع خبره فى فى قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » ٢٦٣

ومن ذلك التحريف قولهم «بأن الله كل شىء» تمسكا بقراءة رفع الكل الشاذة فى قوله تعالى « إنا كل شىء خلقناه بقدر » ٢٦٤

ولهم آيات وأحاديث أخرى يتلاعبون فى تفسيرها ٢٦٤ — ٢٦٦

نقل «صاحب العلم الشامخ» عن فتوحات الشيخ الأكبر بعد كلام فى ذكر أهل النار يفضل المشركين على الموحدين بقدر إشراكهم ٢٦٧

أما حديث « لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ» فمن أكبر حججهم ٢٦٨

وقولهم فى قـوله تعالى « ليس كمثله شىء » غاية فى التحريف المضاد للمعنى المراد ٢٦٨ ـ ٢٦٩

وقالوا إن الله يطلب من عباده أن يكونوا عباده المخلصين فلا يستعينوا بغـيره أليس الله بكاف عبده ومع هذا لا يخلوكل عبد مخلوق أن يحتاج إلى مخلوق . فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره علَّمه بمعرفته وشهود وجهه فى كل شىء تخلصه من الشرك . فإن قلت لهم هذا هوالشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بأن الله عين كل شىء!! فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قاتلهم الله ٢٦٩ ـ ٢٧٠

وقالوا فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » إنما اختص الذكر لصاحب القلب لتقلبه فى أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى فى كل صورة ويعبده، لم يقل لمن كان عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر فى نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر ٢٦٩ ـ ٢٧٠

قال فى فص هود : فهو عين الوجود وهو على كل شىء حفيظ فهو الشاهد المشهود وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الـكبير وقال الشارح عبد الغنى النابلسى فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن كل ذلك ٢٧٢

وقال الشيخ الأكبر أيضا فى فص هود « إياك أن تتقيد فى الله بعقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فإن الله تبارك وتعالى عظيم من أن يحصره عقـد دون عقد وهو يقول (فأينما تولوا فثم وجه الله) ووجه الشىء حقيقته . » ومثله قـوله فى فص نوح عند تفسير قوله تعالى «ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا»: « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق فى كل معبود وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله »

تذييل :

رأى الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى صاحب «المكتوبات» فى مسألة وحدة الوجود والشيخ الأكبر ٢٧٥_٢٩٩

قوله إن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر ، فإن كان الوجود واحدا فلماذا أخفوه وأظهروا خلاف نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات الله وصفاته ؟ ٢٨١

إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده لعقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شىء هو مفتاح تلك العقيدة ، كما خفى على معتقديها تقليدا لزعمائها وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح وهو الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق ٢٧٨

يتصور الشيخ المجدد التوحيد الوجودى غلطا من التوحيد الشهودى . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الموجود معدوما وما سوى الله عينه ، وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى فى توضيحها ٢٨٩.

رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية ثلث الليل أو ربعه إلى صلاة الصبح التى ادعاها بعضهم وتعجب منه المجدد رحمه الله وشدد فى الرد عليه، من الأمور البسيطة العادية عند القائلين بفلسفة الوجود المطلق التى مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى ٢٩١

قوله ينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيَّدين بالوحى المعصومين عن الخطأ ، وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط ٢٩٧

ما اختاره المجدد رحمه الله لا يختلف فى صميم المعنى عن مذهب الفلاسفة الذى أبطلناه مع مذهب الصوفية ٣٠٢

الفصل الثانى مسألة حدوث العالم ٣١٦

فعلى ماذكرنا لايكون القديم إلا واجبا والإمكان ينافى القديم، ولايصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معا، ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الإمكان أو الحدوث وتسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان واستلزامه لإمكان الأزلية ٣٢٤

لايتصور إيجاد الموجود أزلا الذى لم يسبق وجودَه العدم لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل لحل هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب الأسفار من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الموجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ٣٢٥

عود إلى تعيين المحوج: هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه ؟ والحق عندى الثانى، على الرغم من أن بعض المحققين من المتكلمين متفقون فى الأول مع الفلاسفة . ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم وخطأ البعض من محققى المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها . وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة حيث قالوا عند وضع مبدأ العلية « كل حادث له علة » ٣٣٠

كون الله تعالى مختارا فى أفعاله على معنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » ابتدعه الفلاسفة، لا على معنى « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل »، لايضمن له الاختيار التام لكون عبارتهم الخاصة بالمعنى الأول تدع الباب مفتوحا لاحتمال أن لا يكون الله قادرا على إرادة ترك الفعل فيكون مجبورا على أن يفعل دائما ويشاءَ الفعل ويصحُّ مع ذلك أن يقال عنه: « إن لم يشأ لم يفعل » إيهاما لمختاريته فى ترك الفعل كمختاريته فى الفعل ، مع أنه غير قادر على الترك لتعذر مشيئته أى مشيئة الترك عليه ، فلو كان له أن يشاء ترك الفعل لترك وكانت العبارة عند ذلك تحولت إلى المعنى الثانى الذى يقول به علماؤنا المتكلمون. فلنا نحن أن نقول بدل قول الفلاسفة فى الجملة الثانية من عبارتهم « وإن لم يشأ لم يفعل »: « ولو شاء لم يفعل » لعدم تغير المعنى فى العبارتين فيظهر الفرق واضحا وباختصار

بين مذهبهم ومذهب المتكلمين القائلين إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ويظهر مع ذلك حيلة الفلاسفة فى إراءة غير المختار كالمختار ٣٣١

قد ضربوا مثلا فى الكناية عن عدم الشىء «بكسب الأشعرى» واللائق بالضاربين أن يقدموا «اختيار الحكماء» فيقولوا «أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعرى» ٣٣٢ _ ٣٣٣

ولو كان الله مضطرا فى مشيئاته لما قال فى كتابه «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» «فلو شاء لهداكم أجمعين» ٣٣٤

تلاعب صاحب الأسفار والمفسر الآلوسى فى آيات المشيئة تبعا للكورانى والشيخ ابن عربى ٣٣٤

والشيخ كما تخبط فى فهم معنى كلام الله تخبط أيضا فى فهم معنى قول النحاة «إن (لو) لامتناع الشىء لامتناع غيره ٣٣٦

أخطأ الشيخ الأكبر القديم والشيخ الأكبر الحديث فى فهم معنى قوله تعالى «فلو شاء لهداكم أجمعين» مختلفَين فى الإخطاء ٣٣٧

وللشيخ الأكبر الحديث أسلوب خاص فى الرد على انتقاداتى، بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مآلا ٣٣٩

وهذا الشيخ الأكبر قضى فى ظنه على مذهب الجبر فى أفعال الإنسان بسهولة وبساطة ظاهرتين، وهو جدير بأن يقال له: حفظت شيئا وغابت عنك أشياء ٣٤١_٣٤٢

أما التأويل فى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بحمل مشيئة الله التى علقت عليها مشيئات العباد، على مشيئته المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فقد نقضته فى «تحت سلطان القدر» عند مناقشة الشيخ بخيت رحمه الله، بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بعده ٣٤٣

لا يوجد فى الانسان شىء يسمى الإرادة غير إراداته المقترنة بأفعاله المتعينة وتسمى هذه الإرادات إرادات جزئية ، لتعينها وتشخصها بتعين متعلقاتها . والإرادة الكلية للإنسان لا وجود لها إلا فى ضمن وجود هذه الإرادات الجزئية، كما لا يوجد الإنسان الكلى مستقلا عن وجود أفراده الجزئية مثل زيد وعمرو والذين يعكسون الواقع يظنون الإرادة الجزئية غير موجودة والكلية موجودة كما أنهم يؤولون قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله» للتخلص من الجبر ويريدون أن يستخرجوا من الآية عكس منطوقها ٣٤٣ ـ ٣٤٦

من حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته وغموضه بسيطا وادعى كونه مستقلا فى إرادته ليكون مسئولا عن أعماله، فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقى وادعى مالم يكن لتبرير ما كان ٣٤٧

حديث « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار الخ » فى هذا الحديث شفاء لدائين وقطع لشبهتين ٣٤٩ ـ ٣٥٠

رأى الصديق الفاضل مترجم كتاب پول ژانه فى تأويل قوله تعالى «وماتشاءون إلا أن يشاء الله » ٣٥٢ ـ ٣٥٤

رجعنا إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وما يستلزمه من أزلية أفعاله تعالى: فقد بان أنهم ضحوا بصفتى قدرة الله وإرادته فى سبيل الغلو فى أفعاله فجعلوا الفعل ومفعوله أى مخلوقه متصلا بوجود الله ٣٥٤ ـ ٣٥٥

قول لابن رشد يضيف إلى مذهب قدم العالم عدم كون المادة التى صنع الله العالم منها ، من صنع الله ٣٥٦

فعلى مذهب ابن رشد لم تكون المادة مكونة بتكوين الله بل المكونات تكون منها وهى جزء الكائن غير المكون وهو فى نفسه لا كائن ولا فاسد ٣٥٩

ومن البراهين المبطلة لوجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى برهان التضايف ٣٨٣ ـ ٣٨٦

ومما ينفى وجود حوادث غير متناهية فى جانب الماضى أنه لو فرض وجود ذلك قبل وجودنا الحالى لزم أن يكون من المستحيل وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية، لعدم إمكان أن يجىء دور وجودنا وسائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية التى تقدمتنا ، وفضلا عن وجودنا فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا فى أى مرحلة من مراحل الماضى مهما توغلنا فى الرجوع إليه. أما جواب صاحب الأسفار على هذا الدليل فينعكس عليه ٣٨٦ ـ ٣٨٧

هامش خاص باختلاف بينى وبين صديقى العالم الكبير الشيخ محمد زاهد أبقاه الله ، فى مسألة الجبر والقدر ٣٩٠ـ٤٤٥

يخطىء فضيلته خطأ ظاهرا فى عد المسألة من أبسط المسائل وأسهلها حلا .

وخطأ أكبر من الظاهر فى تفسير قول العلماء « إن الإنسان مختار فى أفعاله ومضطر فى اختياره » وفى عدم الإصغاء إلى مانبهت إليه من أن الإرادة الجزئية هى إرادة الإنسان الوحيدة المتحققة فى الخارج بفضل تعينها وتشخصها كما هو الحال فى الجزئى المنطقى الذى يكون موجودا فى الخارج دون الكلى . ويمتاز فضيلته عن زملائه المخطئين فى هذه الأخطاء الثلاثة إن لم يكن فى أولها مقلدا لمؤلف « العلم الشامخ » العالم اليمنى

وهو على اتفاق مع المخطئين المعاصرين من علماء مصر فى تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله المذكورة فيه على مالا يتصور التقابل بينها وبين مشيئات العباد ولا يبقى معه التئام الآية مع سياقها وسباقها . وهم ناسجون فى تأويلهم هذا على منوال قول صاحب العلم الشامخ فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » الذى لا يقبل التأويل، وقد سبق فى ص ٢٥ واختلف عنهم فى خطأ

هذه النقطة صديقى المرحوم العالم الكبير حمدى الصغير فقط، فلم يعجبه خطأ المؤولين الأولين فابتكر لنفسه خطأ جديدا

أما خطأ المخطئين فى إنكار الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته فهو خطؤهم الوحيد الذى لهم معذرتهم فيه الناشئة من غموض المسألة، والخطأ فى عدم التفريق بين معاملات العباد بعضهم مع بعض وبين معاملتهم مع الله الذى لا بد أن تكون حقوقه فى سلطته على عباده واسعة إلى حد أنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء . ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

Back

